الكرد في المعرفة التاريخية الإسلامية

دراسة تحليلية نقدية

حيدر لشكري

صاحب الامتياز
حافظ قاضي

رئيس التحرير
مؤيد طيب

- تسلسل الاصدار: (٦٠)
- عنوان الكتاب: الكرد في المعرفة التاريخية الاسلامية
- تأليف: حيـــدر لشكـــري
- تصميم: آراز حسين
- الغلاف: بيار جميل
- الاشراف الطباعي: زاكروس محمود
- الطبعة: الاولى
- عدد النسخ: (٧٥٠) نسخة
- رقم الايداع: (٥٢٩) لسنة ٢٠٠٤
- مطبعة وزارة التربية - اربيل

العنوان
كوردستان العراق – دهوك
مبنى اتحاد نقابات عمال كوردستان
فرع دهوك / الطابق الثالث
هاتف: ٧٢٢٥٣٧٦ - ٧٢٢٢١٢٥

www.spirez.org
www.spirezpage.net

SPIREZ PRESS & PUBLISHER
دار سبيريز للطباعة والنشر

الكرد في المعرفة التاريخية الاسلامية

" دراســة تحليلية - نقديــة "

حيــدر لشكـــري

2004

هـــذا الكـــتاب بالاصـــل رســـالة ماجســـتير نوقشـــت في كلية الاداب/ جامعة صلاح الدين في (٢٠٠٤) . . . وكانت باشراف **الاستاذ الدكتور محسن محمد حسين**.

الفهرست

الإهـــداء . . .

إلى

خەمـان زرار . . .

تجديداً لعهد الصداقة والوفاء . . .

رغم البعد والفراق الطويل . . .

قائمة الرموز والمختصرات

ت: توفي
هـ: الهجري
م: الميلادي
هـ.ش: الهجري الشمسي (خاص بالمصادر الفارسية)
ج: الجزء
مج: المجلد
ق: القسم
د.ت: بدون تاريخ النشر
ص: صفحة
ص ص : صفحات
ل: صفحة (للمصادر الكردية)
م.ن: المصدر نفسه
م.س: المصدر السابق
ن.م: المصدر نفسه (للمصادر الفارسية)
هـ.س: المصدر نفسه (للمصادر الكردية)
P: صفحة
Pp: صفحات
Ibid: المرجع نفسه
Op.Cit: المرجع السابق

المقدمـــة

١- موضوع الدراسة والإطار المنهجي

شكلت المعرفة التاريخية جزءاً حيوياً من اجزاء الثقافة العربية الاسلامية في عصرها الكلاسيكي[١]، واستحوذت هذه المعرفة على لُب بعض من النخب الثقافية والدينية والسياسية الإسلامية في ذلك العصر. فكانت – بشكل او باخر – تعبيراً عن رؤية هؤلاء للماضي الانساني، سواء على المستوى العالمي او مستوى المجال الإسلامي؛ أي الحيز المكاني الذي انتشر فيه الإسلام وسادت فيه مبادؤه. بمعنى ان هذه المعرفة التاريخية المنتجة عكست طريقة تفكير المشتغلين بها في قراءة. ومن ثم تدوين، ما مضى من الأحداث.

ولكن، ولما كان أحد عناوين هذه المعرفة هو"اسلاميتها"، فكانت عليها إذا ما أرادت أن تجاري او تناسب خطاب المرجعية الدينية - الإسلامية الداعية إلى التعارف بين الشعوب والأمم، ان تستوعب - بشكل أو بآخر- تاريخ الأمم المنضوية تحت هذه العقيدة في دارها "دار الإسلام"، وان يرى المؤرخ، وهو يدّون التاريخ، جميع الاختلافات والتباينات العرقية والاجتماعية والثقافية كذلك السياسية، وحتى الدينية، الموجودة في هذا المجال.

---

(١) ان استخدامنا لمصطلح "العصر الاسلامي الكلاسيكي"، والذي بات رائجاً بين الباحثين الجدد خاصة المنتمين الى الفضاء الشرق اوسطي، جاء اولاً كمحاولة للخروج من هيمنة التحقب الغربي للتاريخ، وتقسيم هذا التاريخ – وفقاً للمركزية الغربية – الى قديم ووسيط وحديث ومعاصر. ففضلنا هذه المصطلح على "العصر الاسلامي الوسيط" الذي يفقد الاسلام استمراريته وتاثيره على مجرى الاحداث دون ان يعني هذا اختزال الاحداث وعللها بالاسلام – أي العامل الديني – وتاثيره المطلق في مجرى التاريخ. هذا بالاضافة الى ما للعصر الوسيط من مفهوم سلبي في المجال الغربي في الوقت الذي قد لانجد هذه السلبية في المرحلة نفسها من تاريخ الشرق.

ولكن هل استطاعت المعرفة التاريخية رؤية هذه الاختلافات؟ وهل كان تعاملها معها إيجابية على الدوام وبحيدة وانصاف، ومناسباً مع الخطاب الديني؟ أو لم يتأثر المؤرخون بالأطر العامة المحددة لتفكير الإنسان خاصة الإطار الاجتماعي – السياسي؟ أو نصوّغ هذا السؤال بشكل آخر، ماهي الأطر التي حددت تفكير المؤرخ وهو يدّون أخبار شخص ما، أو مجموعة بشرية معينة، أو منطقة محددة دون غيره من الأشخاص والمجاميع والمناطق؟ هذه الاسئلة وغيرها هي ما نحاول، في هذه الدراسة، ان نجيب عليها بالتركيز على تعامل هذه المعرفة مع مجموعة بشرية معينة في هذا المجال وهي "الكرد"، ونبغي اجلاء كيفية تناول المؤرخين لهذه المجموعة كوحدة تاريخية قائمة بذاتها، وماهية الآلية المتحكمة برؤى ومواقف هؤلاء المؤرخين في عملية التناول هذه. بتعبير آخر ان الدراسة هي عن التصّورات المشكلة عن هذه المجموعة البشرية، وتحديد المساحة التي يخصصها المؤرخ – في كتابته للتاريخ - لوجودهم وفعّاليتهم التاريخية.

هنالك، ولاشك، صورة للكرد قد تشكلت عبر العصور التاريخية الاسلامية، فجسدتها المعرفة التاريخية في سردياتها وانماط كتاباتها. هذه الصورة التي، لكي نعرف بداية تشكلها وعملية تعميمها، علينا اجراء الكثير من الحفريات في الطبقات المتراكمة لهذه المعرفة ونفكك خطاباتها العقائدية والمنهجية، دون ان يعني ذلك بأن عملية الحفر والتفكيك هذه ستوصلنا، بالضرورة، الى الصورة الحقيقية – الاصلية للكرد؛ فالصورة المتشكلة عنهم مرتبطة برؤى ومواقف اعتقادية لأجيال المؤرخين، لذلك ستكون مهمة كل حفر وتفكيك منحصرة على الوصول الى هذه الرؤى والمواقف لا الى ما وراءها من الصورة الحقيقية للكرد والتي من الصعب الالمام بجميع ابعادها بالاعتماد فقط على النص الكتابي.

ولعل من نافلة القول ان عملنا هنا لا ينصب على إظهار الصدق والكذب في الروايات التاريخية بقدر تناولنا لإلتفاف المؤرخين حول هذين المفهومين، ومن ثم فأن صلب موضوعنا سيكون تحليل الروايات لمعرفة القصد من ايرادها، ونقد الذهنية التي دوّنها او رواها. ولكننا، عندما ننتقد المؤرخين ونشكك في مصداقيتهم في روايتهم للاخبار فأننا لا نقصد بذلك قطعاً التقليل من مكانتهم وواقعيتهم، وبالتالي فائدة نتاجهم المعرفي بالنسبة للثقافة الاسلامية ككل، فنحن

لا نحاول، بل ولانريد، اثبات مدى صدق المؤرخين وكذبهم بقدر ما نريد اظهار مدى معقولية ما يقوله هؤلاء ومدى مقبوليته، في زمنهم، صدقاً كان ام كذباً.

فالدراسة اذن هي محاولة لبيان فهم المعرفة التاريخية الاسلامية للحقيقة التاريخية من خلال تعاملها مع "الكرُد"، والأطر التي تحدد رؤية هذه المعرفة لهذه الحقيقة او للأحداث التي ترويها او التي لاتجد بداً من روايتها. يضاف الى ذلك، أن هذه الدراسة تحاول تفكيك الخطاب التاريخي الاسلامي، من الداخل، من خلال تناوله للكرُد كوحدة ذات خصائص تميزها عن الوحدات الأخرى المكوّنة لهذا الخطاب. وأهمية هذه العملية، بظننا، تكمن في كون الكرُد ينتسبون الى ما يسمى بقوى الهوامش او الأطراف مقابل المركز الذي ينسب اليه هذا الخطاب في غالبية الأحيان. لذلك، يبدو لنا، بأنه لايمكن فهم ما يدوّنه المؤرخ مالم نضعه في السياق التاريخي الذي عاش فيه، والأطر الاجتماعية – السياسية – الفكرية التي توجه فكره.

وقد وقع اختيارنا على هذا الموضوع لقناعتنا بأن مثل هذه المواضيع لم تنل قسطها من الدراسة العلمية الاكاديمية، ولأقتصار معظم الدراسات السابقة عن الكرُد في العصر الكلاسيكي الاسلامي على البحث عن الحقائق التاريخية لجمعها وتدوينها وفقاً للهيكل العام للدراسة التي يختارها الباحث. اما دراسة ما هو كائن وراء المدونات التاريخية – أي المؤرخ وفكره واطار هذا الفكر – فلم يتطرق اليه الباحثون الا قليلاً، خاصة في مقدمة دراساتهم، وهم يحاولون معاينة وتحليل المصادر التاريخية الخاصة بدراستهم، وان كانت هذه المعاينة والتحليل لا تتعدى، في الأغلب الأعم، التعريف بالمؤرخ وكتابه لأن هذه دراسات لم تعن بموضوع التدوين التاريخي وكيفية انتاج المعرفة التاريخية في اطار حضاري معين.

اما المدة الزمنية التي تتناولها الرسالة، فيبدء بنشأة المعرفة التاريخية الاسلامية، في القرون الاولى للهجرة، الى عهد المفكر الكبير والمؤرخ عبدالرحمن بن خلدون (ت ٨٠٨هـ/م). وهنا يتبادر الى الذهن سؤالان نقديان؛ الاول هو: أليسَ هذه المدة اطول مما ينبغي لكي تستطيع دراسة واحدة ان تغطيها وتعطيها حقها؟ والسؤال الثاني لماذا تم اختيار عهد ابن خلدون نهاية لهذه الدراسة؟ وجوابنا على السؤال الثاني هو ان ابن خلدون هو الذي وصل الفكر التاريخي الاسلامي على يديه

الى اوجه من العمق والنضج، لما قدم من نظريات رصينة عن التاريخ عَكّسَ فهمه التحليلي والشمولي لتاريخ المجتمعات الاسلامية ومنها الكرُد. فكانت نظرياته تحولاً نوعياً في التعامل مع التاريخ ودراسته، وكذلك رؤية احداثه المختلفة والعلاقة الجدلية القائمة بين هذه الاحداث. فأتخاذ ابن خلدون كنقطة النهاية يأتي من انه يمثل قطيعة واضحة في المعرفة التاريخية الإسلامية.

اما ما يتعلق بطول مدة الرسالة فحري بنا الإشارة الى الشكوك التي قد يساور البعض من عدم قدرة بحث واحد، محدود الصفحات، من الالمام الكامل والتام بمكانة الكرُد في المعرفة التاريخية الاسلامية. ونحن قد نشاطر هؤلاء بعض شكوكهم اذا ما كان البحث منصباً فقط على رواية وسرد احداث هذه المدة الطويلة، واظهار الملامح والابعاد والمختلفة لتاريخ الكرُد فيها. ولكن عندما يريد الباحث، في هذه الرسالة، الخروج عن هذه السردية وعدم رواية الاخبار المتسلسلة الا وقت الحاجة، عند ذلك، برأينا، تتبدد هذه الشكوك او لا تكون في موضعها مادام البحث يراد منه ان يكون تحليلية ونقدية. فالتركيز سيكون على دراسة الافكار وكيفية تداولها في مختلف الازمنة كأصل الكرُد وطبيعتهم ووجودهم وموقعهم السلطوي وفاعليتهم التاريخية وغيرها. وهنا لايفوتنا ان نشير الى انه من الصعوبة بمكان الحصول على صورة واضحة للكرُد انطلاقاً من هذه الافكار، ما لم نأخذ هذه المدة الطويلة بالبحث والدراسة وذلك لكي تتضح لنا آليات عمل المعرفة التاريخية الاسلامية في تدوين الاخبار. فمن خصائص المدة الطويلة ملاحظة للذهنيات المنتجة للتاريخ بشكل أوضح وادق، والتصورات المتواترة حول الفكرة المدروسة ومكوناتها المتعددة وابعادها المختلفة.

وقد يشكك بعض آخر، ونحن نوافقهم على ذلك، بعدم قدرة باحث على الإحاطة بجلّ أخبار ومؤرخي هذه المدة، في الفترة المخصصة للدراسة. ولكننا ولكي نتفادى هذا الخلل قدر الامكان، استعنا - وكما سنشير في تحليلنا للمصادر والمراجع - بجهود غيرنا من الباحثين الكرُد الذين غطوا، في غضون السنوات الاخيرة، بدراساتهم الاكاديمية، تاريخ هذه المدة الطويلة وقدموا دراسات جيدة في مجال اختصاصاتهم. هذا من جهة، ومن جهة ثانية نحن اذ ندرس نتاج المؤرخين المسلمين في هذه المدة نضع الكرُد - في كتاباتهم - في المركز فنجمع رؤى هؤلاء

المؤرخين مع بعضها لأستقراء هذه المركزية الكرُدية دون ان يعني ذلك نسيان الفروق القائمة بين هؤلاء وتكوينهم الفكري وفقاً للاطار الزماني والمكاني لكل منهم، وعلاقتهم او صلتهم بالكرُد. ولكن مركزية الكرُد عندنا هي التي تحدد، بالدجة الاولى، مسار هذه الدراسة وتحليلاتها لإراء المؤرخين ورؤاهم في مختلف محطات الانتاج التاريخي في هذه المدة الطويلة.

وتجدر الاشارة هنا الى ان "مركزية الكرُد" لا يعني ابداً اعطاء مفهوم للكرُد يخالف المفهوم المتعارف عليه في تلك المدة. فمفهومه آنذاك غير الذي يعطى اليوم لهذه التسمية العرقية. فالمفهوم الجديد له - وبتأثير من الحداثة والتطورات الاجتماعية - السياسية وغيرها، مشحون بدلالات "وطنية" و "قومية" لم تكن بنفس القوة والتأثير فيما مضى من الزمن. والانتماء الى الكرُد - في هذا البحث - كان احد انواع انتماءات افراد هذه المجموعة البشرية، وان لم يكن الانتماء الاضعف والأقل تأثيراً في حياتهم العامة امام قوة وطغيان انواع اخرى من الانتماء كالانتماء القبلي - على المستوى الاجتماعي - والانتماء الديني - على المستوى العقيدي - وما يجري هذا المجرى.

ونحن، من حيث المنهج، اذ ندرس الكرُد في المعرفة التاريخية الاسلامية ونضعهم في المركز، لا نهمل السيرورة التاريخية للحوادث العامة حيث تساعدنا هذه السيرورة على فهم افضل لموقعية الكرُد في المنظومة المعرفية التي ندرسها. ولكي نسّهل على انفسنا الالمام بهذه السيرورة، ونحيط بجميع ابعاد المنظومة المعرفية المدروسة، فأننا سنقتصر في دراستنا على المعرفة التاريخية المنتجة باللغة العربية دون غيرها من اللغات التي صنفت بها كتب التاريخ، لاسيما اللغة الفارسية، وذلك انطلاقاً من الأيمان بان أن لكل لغة خاصيتها ومنظومتها الدلالية المغايرة للغة أخرى. فكل معرفة منتجة تعكس وعي منتجيها بما حولهم، ولايمكن فصل هذا الوعي عن اللغة التي تترجم بها ما يدور في الخلد الى نتاج كتابي. فتصبح هذه اللغة، وكما هو مسلّم به، وسيط بين الذات والموضوع؛ بين المؤرخ والتاريخ الذي يكتبه. فالمؤرخ - حين يكتب باللغة العربية - ودون ان نلتفت هنا الى انتمائه العرقي، محكوم بالتفكير بهذه اللغة وتر ميزاتها وقدرتها التعبيرية والبيانية.

ومن جهة اخرى، عندما نعلن بأننا سندرس ما يورده المؤرخون من اخبارٍ عن الكرُد في السياق التاريخي الذي عاش فيه هؤلاء، فأن هذا لا يعني بأن الدراسة ستتناول جميع مَن ظهر من المؤرخين في زمنٍ ما فنحن اذ نذكر مسألة متعلقة بالكرُد ونحللها، فأننا سنسلط الضوء على مؤرخ او اكثر دون ان يكون مغزى ذلك اقتصار المسألة المدروسة بهؤلاء المؤرخين اذ هنالك مؤرخون آخرون يتطرقون لنفس المسألة، بل منهم من قد يكرر ما يورده السابقون او المعاصرون لهم، وقد يستخدمون نفس التعابير والمناهج في تدوين الاخبار. لذا فأن عدم ذكرنا لجميع المؤرخين هو لأسباب فنية بحتة، وخوفاً من الإطالة وتثقيل الهوامش، وايماناً منا - ان لم نكن مخطئين - بأن المنظومة المعرفية التاريخية الاسلامية تتميز بالوحدة والتجانس في الجوهر والكثرة في المظهر،وهي منظومة متأثرة بالإطار العام والمحدِد للتصوّر والتفكير. لذا حاولنا التركيز على كبار المؤرخين لأن غيرهم كانوا، في الاكثر، ينقلون عنهم او يقلدونهم في الرؤى والمنهج طالما ينتمي هؤلاء الى نفس الفضاء الاجتماعي - السياسي - العقيدي السائد الذي ينتمي اليه المؤرخ الشهير.

هناك نقطة منهجية اخرى يتعين علينا الاشارة اليها وهي استخدام مفاهيم جديدة في عملية قراءة النصوص التاريخية وصياغتها من جديد. وبتقديرنا ان لكل دراسة مفاهيمها الخاصة، او لنقل بتعبير آخر، هنالك جهاز مفاهيمي يتحكم، بنوع من الانواع، بالافكار المطروحة في دراسة معينة. ولهذه الدراسة، من هذا المنطلق، مفاهيمها، كمفهوم المخيال والوجود التاريخي، والفاعلية التاريخية، وجدلية العلاقة بين "النحن" و"الاخر"، والمركز والأطراف، والهوية السردية وغيرها. وهذه المفاهيم حديثة في حقل استخدامنا لها، لذا نحاول قدر الاستطاعة التعريف بهذه المفاهيم واظهار مدلولاتها في سياق استعمالنا لها. ولا يخفى على احد بان هذه المفاهيم قد صاغ دلالاتها وبلوّر معانيها فلاسفة ومفكرون ومؤرخون وعلماء اجتماع وهم يدروسون الانسان والاجتماع البشري. وتجربة استخدام مثل هذه المفاهيم، والتي تعني الاستعانة بالأدوات المعرفية المغايرة لما هي مستخدم في المنهجيات القديمة، تساعدنا على رسم صورة - قد تكون مغايرة كلياً - للتاريخ الذي ندرسه ونحاول فهمهُ؛ فهماً غير فهم المؤرخين الأولين وسردياتهم، جاهدين في ذلك عدم الوقوع في المغالطات التاريخية الناتجة عن اسقاط المفاهيم الحديثة على ماضٍ

كانـت هـذه المفاهيم غائبة عن اذهان رجالاته. وهدفنا من كل ذلك هو اعادة انتاج الماضي دون ان يعـني هـذا خلـط الحاضـر بالماضي، او دون ان نتصـوّر الماضـي وفقاً لرؤيتنا الآنية بل العكس، أي تفكيك الماضي وتصوّراته لفهم اوضح للحاضر المعاش.

٢- فصول الرسالة ومحتوياتها

تشمل هذه الرسالة على تمهيد وثلاث فصول رئيسية فضلاً عن الخاتمة، وثبت المصادر والمراجع المستخدمة والملخص الكرُدي والانكليزي.

يـبحث التمهـيد في طبيعة المعرفة التاريخية الإسلامية؛ من دوافع الاهتمام بهذا الـنمط المعـرفي في المجـال الاسـلامي وبعـض تطـورات هـذه المعـرفة بالإضـافة الى الموضـوعات الـتي طغـت على الكتابة التاريخية، وأثـرت على مسار الفكر التاريخي في المجال المذكور.

اما الفصل الاول من الرسالة فيتناول صورة الكرُد في المعرفة التاريخية، وكيفية تعـّرف هـذه المعـرفة على الكرُد. والفصل يتكون من ثلاث مباحث رئيسة؛ يتحدث المـبحث الاول مـنه عـن عملـية التعـريف والتسـمية في السـياق التاريخـي العربـي الاسـلامي، ومحاولـة المعـرفة التاريخـية فهم واحتوّاء "الكرُد" اصطلاحاً ولغةً. ومن ثـم عـرضـنا لمسألة إعـادة تسمية المـدن والمواقـع والأقالـيم الكـرُدية بحـيث تتساوق تسمياتها مـع اللغة العربية وخصوصياتها، بل وجعل بعض الاسماء عـربية او حتى محاولـة ايجاد اصول عـربية لبعض التسميات. هذا مع القاء بعض الضوء على مسألة عـدم وجـود اسـم جامع في هذه المعرفة – المكتوبة باللغة العربية- يطلق على بلاد الكرُد "كرُدستان".

وفي المـبحث الثانـي حاولنا دراسة أصل الكرُد في اطار المعرفة النسَبية الاسلامية، وتعامـل هـذه المعـرفة مـع اصول الشعوب والامـم. واردنـا في هذا المبحث أن نتعرف علـى الدوافـع الكامـنة وراء تنسـيب الكـرُد الى اصول غير اصولهم، كأن يعدونهم من العـرب او مـن الفـرس، ومـاذا كانـت علـل الصـراع الموجـود بـين الـثقافات العـرقية والقَبَلـية عـن نسـب الكـرُد، وبالتالـي عـرض الـروايات المخـتلقة، والأسـطورية، عـن

أصلهم في اطار جدلية "النحن" و"الآخر" المهيمن على العلاقات القائمة بين تلك الثقافات. ثم ذكرنا موقف الكرُد من الاصول التي اوجدتها هذه الثقافات لهم وجسدتها المعرفة التاريخية، وآلية قبول الكرُد او رفضهم لهذه الاصول الاسطورية.

اما المبحث الثالث والاخير من هذا الفصل فيتطرق الى طبيعة الكرُد وتصوّرها في المعرفة التاريخية وغيرها من المعارف. وقد حاولنا هنا ان نحلل المعطيات الاجتماعية في الكتب التاريخية وغيرها، ووضعنا ايدينا على بعض ممارسات المعارف الاسلامية، والتي ينتجها "خاصة" المجتمع، في تحديد طبيعة الكرُد وسلوكياتهم؛ فأوردنا معلومات عن التكوين القبلي للكرُد، وتشبيه الكرُد بالأعراب، ثم اثر البيئة الطبيعية لبلاد الكرُد، حيث غلبة الطابع الجبلي، على التكوين الجسماني والنفساني لهم، واثر كل ذلك، مجموعةً، في تصنيف الكرُد ضمن الشعوب البدوية. هذا بالإضافة الى تعرضنا لظاهرة قطع الطريق من قبل الكرُد وتأويلاتها عند المؤرخين وغيرهم، ثم تناولنا طبائع أخرى للكرُد والتصوّرات المتشكلة عنها كشجاعة الكرُد و"هوائيتهم" مقابل ضعف القدرة العقلية لديهم وما الى ذلك.

في الفصل الثاني من الرسالة حاولنا كشف العلاقة القائمة بين المعرفة التاريخية والسلطة السياسية من خلال دراسة المكانة المخصوصة في هذه المعرفة للكرُد، بمعنى آخر نريد في هذا الفصل ان ندرس العلاقة القائمة بين المعرفة والسلطة ومدى انتماء الأول واخلاصه للثاني "السلطة"، وكيفية تعاملها مع معطيات السلطة وذلك بالتركيز على طبيعة الوجود الكرُدي في التاريخ الاسلامي، وعلى التاريخ السلطوي للكرُد من خلال رؤية المؤرخين لهذا التاريخ وتدوينهم لاخباره.

من هذا المنطلق قسّمنا الفصل وفقاً لموجودية الكرُد في تاريخ المراحل المختلفة، على ثلاث مباحث؛ يتناول الاول المرحلة التي كان الكرُد فيها خارج السلطة المركزية المتمثلة بدولة الخلافة الاسلامية، وتمتد هذه المرحلة من الفتح الاسلامي لبلاد الكرُد الى تشكيل الكرُد لمجموعة من الكيانات السياسية "الامارات" في بلادهم. وقد حاولنا ان نظهر اثر وجود السلطة المركزية القوية على موقف المؤرخين من الجماعات الواقعة في الاطراف، والتي ليست لها حظ في الوجود السلطوي الا قليلاً. وقد سلطّنا الضوء على الممارسات العقائدية للمؤرخين وهم يتناولون اخبار الكرُد او لا يتناولونها ويغيّبونهم في التاريخ. ولكن ما هي دوافع

هذا التغييب؟ وما الذي ركزّ عليه المؤرخين؟ وكيف صوّروا الوجود الكرُدي في هذه المرحلة؟ كل هذه الاسئلة وغيرها حاولنا ان نجيب عنها بتحليل ما يورده المؤرخون من الاخبار.

اما المبحث الثاني فيتناول الوجود الكرُدي مع السلطة السياسية الإسلامية، حيث نال الكرُد في هذه المرحلة اعترافاً رسمياً بوجودهم خاصة بعد ان أسسوا مجموعة من الإمارات في بلادهم. وقد حاولنا في هذا المبحث دراسة موقف المؤرخين من نشأة هذا الإمارات، وكيفية تعاملهم مع وجودها انطلاقاً من المعطيات الفقهية لشرعنة هذا الوجود. كما تناولنا بالدراسة ايضاً وجهة نظر المؤرخين المحليين الذين خصوّ كتبهم بتاريخ هذه الإمارات.

والمبحث الاخير من هذا الفصل يتناول وجود الكرُد في المعرفة التاريخية المنتجة في الفترة الطويلة نسبياً، والواقعة بين مجيء السلاجقة الى عهد الدولة المملوكية، فتناولنا اولاً اثر مجيء السلاجقة على مكانة الكرُد ووجودهم في التاريخ ثم تشكّل الشخصية الجهادية الكرُدية إثر تعرض العالم الاسلامي لهجمات الصليبين والمغول. وقد اخذنا بالدراسة القائد الكرُدي (صلاح الدين الايوبي) كنموذج للشخصية الجهادية في نظر المؤرخين، واثره على موقف المؤرخين من الكرُد جميعهم في هذه المرحلة الحرجة - وفقاً للمؤرخين - من تاريخ المسلمين. ثم تطرقنا الى الوجود الكرُدي في الكتابة التاريخية العائدة الى العهد المملوكي، وكيفية معالجة مؤرخي هذه المرحلة لهذا الوجود.

ولكن هل واكب وجود الكرُد في التاريخ فاعليتهم التاريخية؟ او هل ان للكرُد مكانة بين الأمم الفاعلة؟ وما هي حدود هذه الفاعلية على مستوى الجماعة الكرُدية، وعلى مستوى افرادها، ومن ثم ما هو المنهج الذي يتبعه المؤرخ في عرض الروايات الخاصة بالكرُد. كل هذه المسائل وغيرها كانت موضوع الفصل الثالث والأخير من الرسالة. في المبحث الاول منه شرحنا مكانة الكرُد في تصنيف المعرفة التاريخية الإسلامية للأمم ورؤيتها لتجارب الأمم التاريخية وتعاملها مع فاعليتهم التاريخية، فحاولنا تحديد هذا المكانة، وتحديد نمط فاعلية الكرُد كأمة من الأمم، وتعامل المؤرخين معهم انطلاقاً من فهمهم للفاعلية التأريخية للأمم البائدة او الباقية بعد مجيء الإسلام. ثم درسنا الكرُد كأمة فاعلة في المجال الاسلامي، من

وجهة نظر ابن خلدون، ورؤيته لهذه الفاعلية في إطار تصنيفه وتناوله للأمم البدوية والنظريات التي أقامها انطلاقاً من فاعلية هذه الامم ليفسر بها التاريخ في معناه العام. فتناولنا تعامل هذا المؤرخ - المفكر مع الكرُد وكيفية تعرّفه عليهم، وقارنّا بين ما جاء به من نظريات عن الأمم البدوية وفاعليتهم الحضارية مع ما يورده هو نفسه من اخبار - في كتابه التاريخي - عن الكرُد ووجودهم السلطوي.

اما في المبحث الثاني من هذا الفصل فركزّنا على فاعلية الفرد الكرُدي في المعرفة التاريخية، والحيز المخصص للأفراد في الكتابة التاريخية المعروفة بأسم كتب الطبقات والسير. فتطرقنا الى الملامح والمميزات العامة لهذه الفاعلية، والعوامل المؤثرة والمعينة لها. كذلك علاقة هذا الفاعل الكرُدي بجماعته العرقية وانتمائه الى الجماعة المتخصصة التي يترجم المؤرخ لها، هذا بالاضافة الى أثر المناهج المتبعة من قبل مؤرخي هذا النمط من الكتابة التاريخية في مكانة الفاعل الكرُدي ونوعية حضوره التاريخي.

يتطرق المبحث الثالث والاخير من هذا الفصل الى اثر المناهج المتبعة في الكتابة التاريخية الاسلامية على رواية الاخبار الكرُدية، بالاضافة الى غاية السردية التاريخية وتجلياتها في تدوين هذه الاخبار بالشكل الذي رواه المؤرخون دون غيره من الأشكال والأنماط، ومن ثم موقعية الخبر الكرُدي، وفقاً للمنهج المتبع من قبل المؤرخ، في السياق العام لسرد الأخبار، واثر التراتبية السردية المنتجة من قبل المعرفة التاريخية في عملية رواية الاخبار.

واخيراً، وليس آخراً، لسنا ندّعي ابداً الكمال فيما قمنا به من تحليل لمضمون الروايات التاريخية التي أوردها المؤرخون في كتاباتهم عن الكرُد، بل ونعترف صراحة بصعوبة تحقيق ما كنّا نصبو إليه ونبتغيه، ونسبية النتائج التي قد وصلنا إليها. والأحكام التي اطلقناها على مواقف المؤرخين ورؤاهم. فمن العسير علينا ان نتمكن من احتواء مثل هذا الموضوع الذي، بتقديرنا، يحتاج الى اكثر من دراسة ورسالة لكي نستطيع ان نلم بجميع أبعاده وجوانبه. مع ذلك فإننا حاولنا جهد الإمكان أن نشير - في ثنايا الرسالة - أسئلة متنوعة حول المعرفة التاريخية بشكل عام، اعتقاداً منا، ولعلنا كنا على صواب، بأنه ينبغي على الباحثين خلق اشكاليات معرفية عميقة، لا للدخول في المتاهات المعرفية التي يصعب حل

معضلاتها، بل لأعادة التفكير فيما تم التفكير فيه، وبشكل تقليدي، لأن في اعادة التفكير هذا تجديد للفكر التاريخي والمنهجية المتبعة في كتابة التاريخ، لا لكي نطبق اراء قَبْلية نؤمن بها فنتقول على النصوص التاريخية ما لم تكن هي قادرة على قولها، بل لكي نواكب ما تجدد من المناهج في دراسة التاريخ، فتصبح لدينا رؤية مغايرة لما كانت سائدة من قبل. وقد يساعدنا هذا المعنى على كشف جوانب وزوايا من التاريخ، لم يكن من السهل رؤيتها اذا لم ندرسها من منظور جديد. فما احوجنا اليوم الى طرح مثل هذه المواضيع بمناهج جديدة، والتوسع في مجال الدراسات النقدية الخاصة بالتراث التاريخي لا لمجرد النقد بل ليصبح فهمنا لهذا التراث اكثر شمولية، ومستوعبة لجميع ابعادها.

٣- تقييم المصادر والمراجع

اولاً: المصادر المساعدة

لما كان هذه الرسالة مخصصاً لدراسة المؤرخين، وتحليل ونقد ما كتبوه في كتبهم عن الكرُد، فلا نجد هنا ضرورة تقيّيم هذه الكتب والتعريف بها، حيث ان ذلك هو موضوع الرسالة برمتها، وسنقوم بعملية التقيّم والتعريف في سياق البحث، ونترجم لغالبية المؤرخين الذين نتناولهم بالدراسة. لذا نحاول هنا ان نقتصر على تقييم المصادر التي يمكن ان نسميها بالمساعدة، فقد استخدمنا مجموعة من المصادر التي اعاننا على اعطاء صورة واضحة ومفهومة لرؤى ومواقف المعرفة التاريخية الاسلامية من جهة، ومكانة الكرُد في هذه المعرفة من جهة ثانية.

لم يكن الحديث عن المجموعات البشرية المنضوية تحت مفهوم الامة الاسلامية مقتصراً على المعرفة التاريخية، بل كان لمعظم المعارف المنتجة في المجال الاسلامي، بشكل او بأخر، تعاملها مع هذه المجموعات. لذا كان علينا الاعتماد على هذه المعارف كالأدب واللغة والجغرافيا والفلسفة والفقه السياسي، لما في هذه الحقول المعرفية من اخبار ذات بُعد تاريخي او ما كان لها من ملاحظات، عن المجموعات المسلمة، تكمل الصورة التي عمل المعرفة التاريخية على تجسيدها لهم. ويأتي هذا

الاعتماد من الاعتقاد - وان لم نكن مخطئين - بأن هنالك ترابط وتداخل عضوي بين الحقول المعرفية الاسلامية المختلفة من حيث الخطوط العامة للتفكير والاعتقاد. هذا بالاضافة الى ان كثير من المؤرخين لم يكونوا مختصين فقط بكتابة التاريخ، بل جالوا بفكرهم في الحقول المعرفية الاخرى، حيث نجد بين ظهرانيهم فقهاء وفلاسفة وادباء وبلدانيين..الخ، يكتبون التاريخ — او هذه المعارف — انطلاقاً من خلفيتهم الفكرية والثقافية.

مهما يكن الامر، كانت الكتب اللغوية في بداية الكتب التي استعنا بها، منها كتاب "جمهرة اللغة" لأبوبكر ابن دريد (ت٣٢١هـ/ ٩٣٣م)، وكتاب "المعرّب من الكلام الاعجمي على حروف المعجم" للجواليقي (ت٥٤٠هـ/ ١١٤٥م) و "لسان العرب" لابن منظور (ت٧١١هـ/١٣١١م) وغيره. وتكمن أهمية هذه الكتب في تعريفهم بالكرُد وتسميتهم، وهم يعتمدون في ذلك على المؤرخين او على اختصاصهم اللغوي، لإيجاد أصول هذه المجموعة واشتقاق تسميتهم وما الى ذلك.

وعند الحديث عن طبيعة الكرُد وسلوكهم الاجتماعي رجعنا الى رؤى ومواقف بعض الفلاسفة، وهم يتحدثون عن السلوك الاجتماعي للمجموعات البشرية، ومن هؤلاء الفلاسفة ابو بكر بن زكريا الرازي (ت٣٢٠هـ/٩٣٢م) في كتابه "الطب الروحاني" المنشور ضمن "رسائل فلسفية". كذلك الفيلسوف ابن رشد (ت٥٩٥هـ/ ١١٩٨م) وكتابه "الضروري في السياسة"، فكان لطروحاتهم فائدة ملحوظة لفهم طبيعة الكرُد وفقاً للتصوّر المتشكل عن هذه الطبيعة.

وفي هذا الاطار اعتمدنا ايضاً على بعض الكتب ذات الطابع الأدبي والتي ذكر مؤلفيه في طياتها اخبار ومسائل تمس الكرُد بشكل مباشر مثل كتب الجاحظ (ت ٢٥٥هـ/٨٦٩م) خاصة كتابه "البيان والتبين" و "رسائل الجاحظ"، ومثل كتاب "نثر الدرّ" للآبي (ت٤٢١هـ/١٠٣٠م)، و "التذكرة الحمدونية" لابن حمدون (ت٥٦٢ هـ/١١٦٦م).

كما كانت الكتب البلدانية ذات عون كبير لنا في التعريف بالمدن الكرُدية واصول اسماءها، واصول قاطنيها من الكرُد وطبائعهم الخلقية، ويأتي في مقدمة هذه الكتب كتاب "معجم البلدان" لياقوت الحموي "ت٦٢٦هـ/١٢٢٩م) و"صورة الأرض" لأبن حوقل (ت٣٦٧هـ/٩٧٨م).

وفـيما يـتعلق بمسـائل التعـريف ايضاً اسـتعنا بكـتب الفهـارس، خاصـة كـتاب "الفهرسـت" لابـن الـنديم (ت٣٨٣هـ/٩٩٣م) حـيث ساعدنا هذا الكتاب على التعرّف على المـؤرخين الاوائـل، ومـؤلفاتهم ومـا الى ذلـك.و الشـيء نفسه يمكن ان يقال عن "معجم الادباء" لياقوت الحموي حيث تعرض لحياة غالبية المؤرخين الذين ظهروا في المجال الاسلامي الى عهده.

واسـتفادت الـبحث ايضـاً مـن الكـتب التي ظهرت في العصور المتأخرة عن المعرفة التاريخـية والكـتابة التاريخـية عـند المسلمين، ومعاني التاريخ واهميته الأعتبارية. ومـن هـذه الكـتب كـتاب "المختصـر في علـم الـتاريخ" للكافيجي (ت٨٧٩هـ/١٤٧٤م)، كذلك كتاب "الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ" للسخاوي (ت٩٠٢هـ/١٤٩٧م).

ومن كتب الفقه السياسي استعنا بكتاب "الأحكام السلطانية والولايات الدينية" لابي الحسن الماوردي (ت٤٥٠هـ/١٠٥٨م)، حيث ساعدنا هذا الكتاب على الإلمام بأرضية الأحداث وفقاً لمنظور الفقيه خاصة وهو يتحدث عن الأمارة التي تظهر في الأطراف كالإمـارات الكـرُدية، وقـد اسـتفدنا مـنه ونحـن نقـارن بـين شـروط المسـتولي علـى السلطة وبين المساحة التي يخصصها المؤرخ للأمير الكرُدي - المستولي على السلطة.

بالإضافة الى هـذه المصادر استفدنا من عشرات المصادر الأخرى والواردة اسمائها في قائمة في أخر الرسالة.

ثانياً: المراجـــع

اقتضى اعداد هذه الرسالة الرجوع الى مراجع عديدة ومتنوعة يمكن تقسيمها الى قسمين أساسين: تلك التي كتب عن تاريخ الكرُد في العصر الاسلامي الكلاسيكي، وتلك التي تتناول المعرفة التاريخية الاسلامية.

الحقـيقة لم يجلـب تـاريخ الكـرُد في ذلـك العصـر اهتمام الباحثين والمؤرخين الا قـليلاً، ولعـل الـنموذج الاشـهر في تـناول هـذا الـتاريخ هو المؤرخ محمد امين زكي في كتابيه "خلاصة تاريخ الكرُد وكرُدستان" و "تاريخ الدول والامارات الكرُدية". مع ذلـك نـرى بـأن الباحثين الكرُد، في السنوات الأخيرة، حاولوا ان يدرسوا هذا التاريـخ مـن كل جوانـبه، حيث خصّوا رسائلهم واطروحاتهم الجامعية بالكرُد ومكانتهم في الـتاريخ والحضارة الاسلامية، فدرسوا تاريخ الكرُد في مختلف المراحل، وقاموا بجمع

ودراسة النصوص الواردة في المصادر الاسلامية عن هذا التاريخ. فكان هذه الدراسات خير عون للباحث لرؤية تاريخ الكرُد، في العصر الاسلامي الكلاسيكي، متسلسلاً ومحققاً وخارجاً عن النمط التقليدي المتبع عند المؤرخين القدماء الذين كانوا يميلون في الغالب الى تقطيع الاحداث وتجزئتها وعدم الربط بينها.

وقد ساعدتنا هذه الدراسات على رؤية المحطات الرئيسة للوجود الكرُدي في التاريخ الاسلامي، والفجوات الموجودة في التاريخ الكرُدي في تلك المرحلة. ولولا هذه الرسائل والاطروحات-كما قلنا انفاً- لما كان بمقدور الباحث ان يلّم بمختلف جوانب تاريخ الكرُد في هذه المدة الطويلة. ولعل من ابرز هذه الدراسات ما كتبه الباحث حسام الدين علي غالب النقشبندي في رسالة للماجستير عن "الكرُد في الدينور وشهرزور خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين"، كذلك ما كتبه الباحث زرار صديق توفيق في رسالته للماجستير عن "الكورد في العصر العباسي حتى مجيء البويهيين" وفي اطروحته للدكتوراه - المطبوع - عن "كرُدستان في القرن الثامن الهجري"، ورسالة ماجستير الباحث قادر محمد حسن المسمى "الامارات الكرُدية في العهد البويهي"، واطروحة دكتوراه الباحثة نيشتمان بشير محمد والمعنونة "الكرُد والسلاجقة - دراسة في العلاقات السياسية"، وغير ذلك من الرسائل والاطروحات، المنشورة وغير المنشورة، التي اثبتنا أسماءها في قائمة المصادر والمراجع.

هذه الدراسات لم تعمل على رؤية المواضيع التي تدرسها بشكل شمولي، لاسيّما رؤية ما يتحكم بتفكير المؤرخين ومدّوني اخبار الكرُد في مختلف المراحل، وعذرهم في ذلك هو - برأينا - التخصص الدقيق، والمنهج الذي يتبعونه في "مركزة" الكرُد في دراساتهم. والحقيقة لم تكن رؤية من يَقف وراء الرواية التاريخية من مهام هذه الدراسات لأقتصارها - وكما اشرنا - على سرد الروايات وايجاد نوع من الرابطة بين الاخبار المجزئة، وبالتالي الخروج بطابع خاص لتاريخ الكرُد الاسلامي، اقل ما يمكن ان يتميز به هو الوحدة؛ وحدة الموضوع والمنهج في ايراده.

بالاضافة الى هذه الدراسات هنالك بعض من المستشرقين مَنْ كتبوا تاريخ الكرُد الاسلامي، لعل اشهرهم هو فلاديمير مينورسكي، وقد استعنا بغالبية ما كتبه هذا المستشرق لاسيّما كتابه: " Studies in caucasian History " واستعنا ايضاً بكتاب "الأكراد حسب المصادر العربية" للباحث الارمني ارشاك بولاديان.

اما القسم الثاني من المراجع فهو الدراسات التي قام بها الباحثون عن الكتابة التاريخية الاسلامية من حيث النشأة والتطور، كذلك من حيث الفكرة التي تبناه المؤرخون القدماء في معالجتهم للتاريخ، والانماط المختلفة للكتابة التاريخية، وقد كتب الكثيرون عن هذه الكتابة بشكلها العام او عن مؤرخين معينين ومناهجهم ورؤاهم للتاريخ. وقد حاولنا الاطلاع على غالبية ما كتب في هذا المجال الا اننا آثرنا - اثناء الكتابة - ان نعتمد على بعض هذه الكتب خاصة تلك التي كان لمؤلفيها بُعد نظر وتعمق في الموضوع، وذلك خوفاً من الاطالة، واعتقاداً منا - ولعلنا على صواب - بأن ما كتبه غير الذين استعنا بهم لا يخرج عن الاطار الذي جال هؤلاء بفكرهم فيه.

يأتي كتاب "بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب" لمؤلفه عبدالعزيز الدوري في مقدمة الكتب التي اعتمدنا عليه، حيث يعد الكتاب من الدراسات الرائدة في تناول وبحث نشأة المعرفة التاريخية - بثوبها الاسلامي - من حيث عوامل هذه النشأة واهم مدارسها و رجالاتها البارزين وروافدها الاساسية. كذلك اعتمدنا على الباحث شاكر مصطفى وكتابه "التاريخ العربي والمؤرخون"، وهو دراسة شاملة لأصول كتابة التاريخ عند العرب والمسلمين ومراحل تطورها. والدراسة تكمل - بحسب مانراه - دراسة الدوري، حيث يسير شاكر مصطفى على نهج الدوري في رصد مراحل تطور كتابة التاريخ، دون ان تكون دراساتهم هذه نقدية تحليلية قادرة على رؤية المعرفة التاريخية من مختلف جوانبها، ورؤية الاطر المحددة لهذه المعرفة وتجلياتها.

ولكن هنالك دراسات اخرى اتجهت في هذا الاتجاه وحاولت ان تتناول المعرفة التاريخية من حيث الفكرة والاصول بمنهج مغاير، وبالاعتماد على التحليل والمقارنة التركيبية. من هذه الدراسات كتاب "الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية" للباحث عزيز العظمة، وقد حاول هذا الباحث في كتابه دراسة مفهوم التاريخ عند المؤرخين المسلمين من خلال دراسة المحتوى الفكري لهذا المفهوم. وهو هنا يدرس الفكرة؛ فكرة التاريخ في السياق العام لأستخدامها، وذلك عن طريق التركيز على مسألة المعقولية التاريخية، وكيفية رواية الخبر التاريخي والمضامين

الشمولية للتاريخ. وهنا تكمن اهمية طروحات هذا الباحث بالنسبة للرسالة فأستفدنا من هذه الطروحات في اغلب فصول ومباحث الرسالة.

ومن الدراسات الأخرى المشابهة للدراسة السابقة، من حيث الأهمية لا من حيث الفكرة والمنهج، دراسة الباحث طريف الخالدي والذي كتبها باللغة الانكليزية، والمسمى: “Arabic Historical thought in the classical Period” ، وهذه الدراسة هي من الدراسات الجيدة والمستفيضة عن الفكر التاريخي الاسلامي. والخالدي يتناول هذا الفكر بلغة اكثر سلاسة وبساطة من لغة عزيز العظمة. وما يميز دراسة الخالدي هو محاولة الباحث ربط الفكر التاريخي بالمتغيرات الزمنية، فقد اجتهد الباحث لكي يفهم "التاريخ" عند كل مؤرخ في الحيز الزماني - المكاني الذي عاش فيه هذا المؤرخ. وهو - أي الخالدي - يحاول في كل ذلك ان يرينا كيفية التفكير بالماضي وفقاً للأطر الاجتماعية - الدينية - السياسية التي تحدد هذا التفكير وتوجهه في تدوين التاريخ. من هنا كانت هذه الدراسة خير دليل لنا للتعرّف على هذه الأطر والتحديدات.

وقد استفاد الباحث ايضاً من بعض الدراسات التي كتبها المستشرقون عن الكتابة التاريخية الاسلامية، ومن هذه الدراسات كتاب "علم التاريخ عند المسلمين" لفرانز روزنتال، وهو من الكتب الجيدة في دراسة التاريخ ومراحل تطوره وصوره المتعددة في المجال الاسلامي. كذلك كان للبحوث المنشورة في الكتاب الجماعي الذي اشرف عليه برنارد لويس وهولت، والمسمى: "Historians of the middle east" فائدته الكبيرة في التعرّف على الملامح والمميزات الخاصة بالكتابة التاريخية الاسلامية في المراحل المختلفة لتشكلها وتطورها.

التمهيــد

طبيعة المعرفة التاريخية الإسلامية

بدايـة يجب علينـا الإشـارة إلى أن موضـوع المعـرفة التاريخـية(*) الإسـلامية، مـن حـيث النشـأة والتشـكل، قـد اشـبع بحـثاً ودراسـة مـن قـبل العديـد مـن الباحـثين، واصـبحت ملامـح وتـركبيات هـذه المعـرفة واضـحة وجلـية لكل مـن يروم الدراسة فـيها. لـذلك، وخـوفاً مـن التكـرار والإطالـة، سيكون كلامنا في هذا التمهيد مقتصراً وتعـريفياً دون الإخـلال بالموضـوع. وسـوف نورد في طي الرسالة، هنا وهناك، بعض التفاصـيل عـن تطور المعرفة التاريخية وأنماطها ومناهجها، لنوضح بذلك ما غُمض في هذا التمهيد.

(*) المعـرفة مصـطلح تتأصـل جذورها في الـتراث الإسـلامي، حـيث اسـتخدمه بعـض المـؤرخين في أسمـاء كتـبهم، لعل اشـهرها "المعـارف" لابـن قتيـبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ/٨٨٩م) و "السلوك لمعـرفة دول الملـوك" للمقريـزي (٨٤٥هـ/ ١٤٤١م) وغيرهمـا. والمعـرفة، في هذا المعنـى التراثـي لاسـتخدامها، هـي ((إدراك الشـيء علـى مـا هـو علـيه، مسـبوقة بنسـيان حاصـل بعـد العلـم)). الجرجـاني: كتـاب التعريفات، (بيروت: ١٩٦٩)، ص٢٣٦. الا ان "المعرفة" المستخدمة في هذه الرسـالة، بالإضـافة الى مفهـومها التراثـي هـذا، لهـا اتصـال بالمعنـى المفهوم منها اليوم، خاصة المعنـى الاجتماعي لها. حيث المعرفة هي "اليقين من واقعية الظواهر وخصوصيتها" راجع:

Peter L. (Berger) and Thomas (Luckman): The Social Construction of reality – A treatise in the Sociology of Know ledge, (New York: 1966), P. 1.

من هـنا تكـون المعـرفة التاريخـية، في هـذه الرسـالة، هـي ادراك بذات الوقائع او الظواهر الماضية، والاعتقاد بواقعية هذه الوقائع او الظواهر وخصوصيتها الزمنية.

لاشك أن السؤال عن دوافع كتابة "التاريخ" الذي هو في ابسط تعريف له، معرفة بالماضي الإنساني، هو سؤال عن حقيقة وجود الإنسان نفسه، وعما هو كامن في الاساس المبهم للطبيعة البشرية. هذا ما يقوله الباحثون في مجال علم الانسان (الانثروبولوجيا) والذين يرون بان شغف الانسان بالتاريخ وانتاجه لهذا النمط من المعرفة انما جاء استجابة لروح المعاشرة الاجتماعية لدى الانسان؛ الروح التي تمثل قدرة الانسان نفسه على اداء السلوك الاجتماعي المعقد[١]. فالتاريخ هو نتاج لظهور الكثير من اشكال العلاقات الاجتماعية المعقدة. حيث ابتكر الانسان، نتيجة لهذه العلاقات، سبلاً جديدة للتفكير والعمل والتأثير في نفسه او فيما جاوره من البشر او في البيئة الطبيعية المحيطة به، وأدى ذلك به الى انتاج المعرفة التاريخية[٢].

اذن، والحال هذه، من السهل علينا التحدث عن الدوافع الكامنة وراء كتابة التاريخ من قبل المسلمين، فهي دوافع لاتبعد كثيراً عن العلاقات المتشكلة في المجال الاسلامي بين المجموعات البشرية المختلفة، وبينهم وبين الطبيعة وفقاً للمنظور الاسلامي لها. فكان على المعرفة التاريخية - المنتجة في هذا المجال - سرد هذه العلاقات السببية، بحسب العقيدة الاسلامية[٣]، للإنسان المسلم لاقتناعه بجدوى هذه العلاقات و"تاريخيتها" العقيدية، وبالتالي شرعية سردها او روايتها وتدوينها.

وقبل البدء بذكر اهم الدوافع وراء ظهور المعرفة التاريخية الاسلامية ونشأتها، نجد من المفيد ان نلقي بعض الضوء على فهم المسلمين لـ(التاريخ) وكيفية استخدامهم له. والمعروف ان لفظ "التاريخ"، سواء كان عربياً[٤] او فارسياً معرّباً

---

(١) مايكل (كاذيرس): لماذا ينفرد الانسان بالثقافة؟ الثقافات البشرية: نشأتها وتنوعها، ت: شوقي جلال، (الكويت: ١٩٩٨)، ص٦٣.

(٢) م. ن، ص٨٣.

(٣) لعل الآية القرآنية المعبرة عن ذلك ابلغ تعبير هي: ﴿يأيها الناس انا خلقناكم من ذكرٍ وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عندالله اتقاكم﴾. سورة الحجرات، الآية (١٣). وسنعود الى هذه الاية ومغزاها في المبحث الاول من الفصل الاول.

(٤) الصولي: ادب الكتاب، (القاهرة: ١٣٤١هـ/ ١٩٢٢م)، ص١٧٨. ابن عساكر: تهذيب تاريخ دمشق الكبير، هذبه ورتبه: الشيخ عبدالقادر بدران، ط٢، (بيروت: ١٩٧٩)، جـ١، ص١٩. ابن منظور: لسان العرب، (بيروت: د. ت)، جـ١، ص "السخاوي: الاعلان بالتوبيخ لمن ذمّ اهل

من "ماه روز"[1] وما شابه ذلك، لم يعرفها الادب الجاهلي ولم ترد في القرآن الكريم والاحاديث النبوية. ويتفق المؤرخون القدماء على ان الكلمة استخدم، اول الامر، في عهد عمر بن الخطاب (١٣- ٢٣هـ/ ٦٣٤- ٦٤٤م) في تحديده للهجرة النبوية كبداية للتاريخ الاسلامي[2]، ولم يكن"التاريخ" آنذاك يعني اكثر من التوقيت او تحديد الزمان[3]، ويرادف اليوم كلمة (date) في اللغات اللاتينية[4].

هكذا ارتبط التاريخ، في المستوى اللغوي، بالزمان، فالتاريخ هو بيان عن الزمان[5]، وتاريخ كل شيء هو غايته التي ينتهي اليها زمنه[6] ، وهو مدة معلومة من الزمن[7]. هذا الترابط بين التاريخ والزمان يمهد الطريق للبحث عما "يحدث" في الزمن أي أحوال الزمن واحداثه، ويضعنا هذا امام المعنى الاصطلاحي لـ"التاريخ". ويبدو ان الثقافة الاسلامية قد احتاجت الى بعض الوقت حتى تشكل

التاريخ، تحقيق: فرانز روزنتال، منشور ضمن كتابه علم التاريخ عند المسلمين، ت: صالح احمد العلي، (بغداد:١٩٦٣)، ص ص٣٨٢-٣٨٣.

(١) الاصفهاني: تاريخ سني ملوك الارض والانبياء، (بيروت: ١٩٦١)، ص١٢" الخوارزمي: مفاتيح العلوم، (القاهرة: ١٣٤٢هـ/ ١٩٢٣م)، ص٥٠. البيروني: الاثار الباقية عن القرون الخالية، (لايبزك: ١٩٢٣)، ص٢٩. الجو اليقي: المعرّب من الكلام الاعجمي على حروف المعجم، تحقيق: احمد محمد شاكر، ط٢، (القاهرة: ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م)، ص١٣٧ – ١٣٨. الكافيجي: المختصر في علم التاريخ، تحقيق فرانز روزنتال، منشور ضمن كتابه علم التاريخ، ص ص ٣٣٠ – ٣٣١.

(٢) خليفة بن خياط: تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق: اكرم ضياء العمري، (بيروت: ١٣١٧هـ/ ١٩٧٧م)، ص٥١. الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، ط٤، (القاهرة: ١٩٦٥)، جـ١، ص ص٣٨ – ٣٩. البيروني: م.ن، ص٢٩. ابن عساكر: م.س، جـ١، ص ص٢٣ – ٢٤. ابن الاثير: الكامل في التاريخ، (بيروت: ١٩٧٩ – ١٩٨٢)، جـ١، ص ص١٠– ١٢.

(٣) خليفة بن خياط: م. ن، ص٤٩. ابن عساكر: م.ن، جـ١، ص ص١٩– ٢٠. الكافيجي: م. ن، ص ٣٢٧.

(٤) وجيه (كوثراني): التاريخ ومدارسه في الغرب وعند العرب، (بيروت: ٢٠٠١)، جـ١، ص ص٢٠ – ٢١.

(٥) الطبري: م. س، جـ١، ص٣٢.

(٦) الصولي: م. س، ص١٧٨.

(٧) البيروني: م. س، ص١٣. الكافيجي: م.ن، ص٣٢٦.

فيها لكلمة التاريخ بعدها الاصطلاحي، وكان ذلك - على اقل تقدير - منذ القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي[١]، حيث اصبح التاريخ يعني البحث عن الزمان وأحواله[٢]، أو انه يعني تسجيل الاحداث على أساس الزمن[٣].

ولكن عندما نصل الى "الموضوع" الذي يتناوله التاريخ تتعقد علينا المسألة اذ لا يجد الباحث تعريفاً محدداً يذكره المؤرخون لموضوع التاريخ، والحقيقة أن بين المؤرخين من لم يرد - او تناسى - اشكلة مفهوم التاريخ من حيث الموضوع، أو لم يحاولوا النفوذ إلى المعاني الباطنية للتاريخ والتي يمكن الاعتماد عليها في التعريف بموضوعه. ولعل السبب في ذلك يعود الى المهام والوظائف التي أعطيت للتاريخ في الثقافة الإسلامية.

يتضح هذا فيما يقوله أحد كبار المؤرخين المسلمين وهو المسعودي (ت٣٤٦هـ/ ٩٥٧م)[٤] الذي يرى، اولاً، بأن المعرفة التاريخية ضرورة علمية ودينية، ثم يستطرد ثانياً، ويقول: (كل علم من الأخبار يستخرج، وكل حكمة منها تستنبط، والفقة منها يستشار، والفصاحة منها تستفاد، واصحاب القياس عليها يبنون)[٥]، نستنتج من النص بأنه ليس للتاريخ موضوع مستقل بل هو مرتبط بعلوم ومعارف أخرى

---

(١) قارن: ابن النديم: الفهرست، (القاهرة: د. ت)، ص١٤٠. وراجع في ذلك: روزنتال: علم التاريخ، ص٢٤.

(٢) الكافيجي: م. س، ص٣٢٧.

(٣) قارن مع: حسين (نصار): نشأة التدوين التاريخي عند العرب، ط٢، (بيروت: ١٩٨٠)، ص٦. شاكر (مصطفى): التاريخ العربي والمؤرخون، ط٢، (بيروت: ١٩٧٩)، جـ١، ص٥١، مصطفى (ابو ضيف): منهج البحث التاريخي بين الماضي والحاضر، (الدار البيضاء: ١٩٨٧)، ص ص ٤٧ – ٤٨.

(٤) المسعودي: ابو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، ينتهي نسبه الى الصحابي عبدالله بن مسعود. نشاء في بغداد، وقام برحلات كثيرة في طلب العلم، حيث سافر الى اقصى بلاد فارس، وزار اذربيجان وارمينية والران وغيرها من الاقاليم والبلدان الى ان استقر في مصر، وتوفي فيها سنة (٣٤٦هـ/ ٩٥٧م). له الكثير من الكتب والمصنفات، منها: "مروج الذهب ومعادن الجوهر" و"التنبيه والاشراف" و"اخبار الزمان" وغيرها. ابن النديم: م. س، ص٢٢٥ . ياقوت الحموي: معجم الادباء المعروف بإرشاد الاريب الى معرفة الاديب، (بيروت:١٩٣٦)، جـ١٣، ص ص٩٠ –٩٤. الزركلي: الاعلام، ط٣، –.ت، جـ٥، ص٨٧.

(٥) مروج الذهب ومعادن الجوهر، قدّم له: محمد محي الدين عبدالحميد، (بيروت: ١٩٨٩)، مجـ١، ص٣٨٤.

ينهلون منه. فالمعرفة التي ينتجها التاريخ كفاعلية يمكن توظيفها في شتى الإطارات المعرفية الموجودة في الثقافة الإسلامية - من حديث وفقه وتفسير وتصوف ووعظ - دون ان يكون لهذه المعرفة، أي التاريخية، أصول خاصة بفاعلية التاريخ نفسه[1]. لهذا نجد الذين حاولوا تحديد موضوع التاريخ يعتقدون بتنوع الأصول التي تكّون بمجملها موضوع التاريخ، فالتاريخ هو مدة معلومة "كان فيها مبعثُ نبيّ.. أو قيام ملك مسلط...أو هلاك أمة بطوفان...أو زلزال...أو وباء مهلك...أو قحط مستأصل أو انتقال دولة أو تبّدل ملة أو حادثة عظيمة من الآيات السماوية والعلامات المشهورة الأرضية..."[2]، وما الى ذلك. وقد أوردنا هذا النص الطويل نسبياً لكي يتضح ما قلناه عن عدم محدودية موضوع التاريخ ومن ثم شموليته، فالتاريخ هو (ذكر الأخبار الخاصة بعصر او جيل)[3] دون أي تعيين لموضوع هذه الأخبار. وعمل التاريخ ينحصر في عرض المواضيع المتعددة والمتنوعة سواء وجدت روابط بين هذه المواضيع او لم تجد.

وعودة الى دوافع ظهور المعرفة التاريخية الإسلامية ومراحل تشكلها، نقول بأن الثقافة الاسلامية لم توجد هذه المعرفة من العدم، ولم تظهر مع ظهور الاسلام، حيث يشار الى وجود نوع من المعرفة التاريخية عند العرب في مرحلة ما قبل الاسلام مع اننا اليوم نفتقر الى مدوّنات تاريخية عائدة الى تلك المرحلة لما وصل اليه العرب في بعض اجزاء جزيرتهم الى مستوى لا بأس به من التحضر خاصة بلاد اليمن[4]. مع ذلك لم يبق من التراث التاريخي للعرب في هذه المرحلة شيء يذكر سوى بعض الروايات الشفوية تتمثل في ما يعرف بـ"الأيام" أي معارك العرب فيما بينهم والاحداث المهمة بالنسبة لتلك الحقبة - التي شكلت منعطفاً واضحاً في حياتهم. وكذلك "الانساب" وبعض القصص التاريخية التي يغلب عليها الطابع الاسطوري.

---

(١) عزيز (العظمة): الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية مقدمة في اصول صناعة التاريخ العربي، ط١، (بيروت: ١٩٨٣)، ص ص١٤ — ١٥.

(٢) البيروني: م.س، ص١٣. وانظر ايضاً: الكافيجي: م. س، ص٣٣٣.

(٣) ابن خلدون: المقدمة، (بيروت: ١٩٨١، ص٢٥.

(٤) راجع في ذلك: مصطفى: م. س، جـ١، ص ص ٥٢ — ٥٦.

تعبر ايام العرب والانساب - كشكلين اساسيين للتعبير التاريخي عند العرب في "الجاهلية"- عن الحس التاريخي لدى هذه المجموعة البشرية، وهذا الحس هو - ولاشك - حس مشترك فليس هناك نوع من التخصص لأن هذه المعرفة كانت متصلة بالتكوين الاجتماعي - القَبَلي لهذه المجموعة، والآراء والمثل الاجتماعية السائدة لديهم حول الحسب والنسب وطبيعة علاقاتهم مع غيرهم من القبائل والمجموعات. لذلك لم تكن الاخبار والقصص المروية حكراً على راويه بل كان - كما يذهب الى ذلك الباحث عبدالعزيز الدوري - ملكاً مشتركاً للعائلة او القبيلة، وتتداول في الوسط الاجتماعي[١].

هذا الحس التاريخي الموجود لايبدو انه ارتقى الى مستوى يمكن ان تؤسس عليه معرفة تاريخية كتلك التي تأسست بمجيء الإسلام، فالعرب آنذاك كانت تنقصهم الملكة التاريخية والنفوذ الى حقائق الاحداث والوقائع[٢]، لذلك غلبت الاسطورة على الحقيقة التاريخية والمنهج المتبع في التفكير بالتاريخ وان كان ذلك على المستوى السردي. مع ذلك، يبدو لنا ان هذه الخلفية كانت حافزاً اضافياً للمسلمين أثر على تفكيرهم التاريخي وطريقتهم في رواية الاخبار، وإن كانت للمعرفة التاريخية الاسلامية نظرة مغايرة لهذه الاخبار.

اقترح الباحثون مجموعة من الدوافع والحوافز وراء ظهور وتشكل المعرفة التاريخية الجديدة. يأتي الدافع الديني في مقدمة هذه الدوافع؛ ويرتبط ذلك بالنصوص الدينية[٣] وفي مقدمتها القرآن الكريم الذي فيه الكثير من الاخبار او القصص عن سنن الماضيين وسيرهم، ولهذه الاخبار المثبوثة في القرآن ابعاد واتجاهات مختلفة تتدرج بين العرض المباشر والسرد القصصي لتجارب عدد من الجماعات البشرية[٤]. وقد اعطى هذا للمسلمين دافعاً قوياً للاهتمام بالتاريخ

(١) عبدالعزيز (الدوري): بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، (بيروت: ١٩٦٠)، ص ص ١٤ – ١٥.

(٢) قارن مع: هاملتون (جب): علم التاريخ، ت: ابراهيم خورشيد واخرون، (بيروت: ١٩٨١)، ص ص٤٧ – ٤٨.

(٣) ((لم يخلُ من التاريخ كتاب من كتب الله)). القرماني: اخبار الدول واثار الاول في التاريخ، (بيروت: د.ت)، ص٣.

(٤) عمادالدين (خليل): التفسير الاسلامي للتاريخ، ط٤، (نينوى: ١٩٨٦)، ص٥.

لمعرفة كنه هذه القصص او لإيجاد تفسير تاريخي لها ييسر لهم استيعاب هذه القصص ذات الطبيعة "الاعتبارية"، و استخدامها لمعالجة مشكلات الحاضر. هذا بالاضافة الى حاجة معرفة اسباب نزول الآيات خاصة تلك التي نزلت عن احداث احاطت بحياة الرسول وصحابته. فكان لابد من الرجوع الى هذه الاحداث بالاعتماد على الرواة للوصول الى حقيقة الاحداث، كذلك معرفة السابق من اللاحق من الاحكام الشرعية التي يتضمنه القران، ومعرفة الناسخ من المنسوخ لتثبيت هذه الاحكام وفقاً لذلك[1].

كان لهذا الدافع الديني للاهتمام بالتاريخ تفرعاته، فلم يقتصر الأمر على النص القرآني وما كان له من حوافز للعودة الى التاريخ ودراسته. بل ارتبط ذلك ايضاً بحياة الرسول (ص) واعماله والرجوع الى اقواله وافعاله لتفسير القرأن اولاً، وثانياً لمعرفة اخبار النبي نفسه والعبر التي يمكن استخلاصها من هذه الاخبار، كذلك الاعتماد عليها في التشريع وفي التنظيم الاداري وفي شؤون الحياة، وذلك بقياس المعضلات الشاهدة بالغائب التي عالجها الرسول او كان له فيها حديث. كل ذلك أدى الى ظهور نمط خاص من المعرفة التاريخية، تجلت فيما سمي بكتب "السير والمغازي"[2] أي التصانيف التي ظهرت عن سيرة الرسول والحوادث التي مر بها، مع معاركه المتعددة. وقد ترتب عن ذلك ايضاً الاهتمام بأقوال واعمال الصحابة والتابعين التي صارت تكمل احاديث واعمال النبي او لكي يعتمدوا عليهم في الوصول الى الحديث والسنة الصحيحين للرسول بالاضافة الى تعيين مكانة الصحابي من الرسول ومن ثم من الدعوة الاسلامية.

وكان للتطورات والاحداث السياسية التي شهدها المجال الاسلامي - ومنذ مرحلة ما بعد النبوة - اثرها البالغ في الاهتمام بالتاريخ؛ فمسألة الخلافة وصراع الأطراف المتنازعة عليها، ومشكلة من يتولى الحكم دفعت الكثيرين الى الرجوع الى التاريخ

---

(١) درس الاثر القرآني هذا الكثيرون، ينظر على وجه الخصوص ما كتبه:

نصار: م.س، ص٩. مصطفى: م.س، جـ١، ص ص٥٧ – ٦٠. عبدالله (العروي): العرب والفكر التاريخي، ط٢، (بيروت: ١٩٨٥)، ص ص٧٩ – ٨٠.

(٢) عن هذا الموضوع راجع: جب: م. س، ص٥٣. الدوري: م. س، ص ص١٩– ٢٠. نصار: م. ن، ص١٥. ابو ضيف: م. س، ص ص ٥٣ – ٥٥.

لاستنباط الحجج والبراهين المؤيدة لوجهة نظر كل طرف من الاطراف[1]. فقد حاول كل طرف، خاصةً الشيعة والسُنة، ان يوجد لنفسه تاريخاً يثبت به مكانته ووجوده الشرعي في الحاضر، ويستخدمه في صراعاته مع الاطراف الاخرى، وفي تطمين وتوحيد المنتمين اليه في الداخل.

من جانب آخر، كانت الدولة التي وضع الرسول لبناتها الاولى ما لبث ان اصبحت، ونتيجة لحركة الفتوحات، امبراطورية مترامية الاطراف، وأدى بالتدريج الى دخول شعوب وامم كثيرة في الاسلام. فمن الطبيعي ان يكون لهذه الشعوب والامم تأريخهم[2]، ووجهات نظرهم في كتابة هذا التاريخ، فحاولوا ادخال ما كان لديهم من المعرفة في الثقافة الاسلامية كما نجد ذلك عند اليهود، خاصة الذين اسلموا منهم، فأدخلوا الكثير من قصصهم في الكتابة التاريخية الاسلامية[3]، كذلك الفرس الذين عملوا جاهدين على إقحام تاريخهم واساطيرهم في المعرفة التاريخية بثوبها الاسلامي. وجاء ذلك في اطار علاقات اتسمت بحالة من الصراع التي احتدمت بين مختلف الشعوب والجماعات، كالعرب والفرس وغيرهم، لاسيما حين انضوت تلك الشعوب تحت راية الاسلام وحاولت كل جانب التفاخر على الآخر، او التقليل من شأنه بالعودة الى المخزون التاريخي لهم. هذا بالاضافة الى استمرار الصراعات بين القبائل العربية نفسها وكان نتيجتها الرجوع الى المعرفة التاريخية النَسَبية وتطويرها، وهي التي سميت بعلم الأنساب[4].

وعندما ترسخت اركان الدولة الاسلامية، كان للدافع الاداري والاقتصادي ايضاً دوره في الاهتمام بدراسة التاريخ؛ لاسيّما تاريخ الاراضي المفتوحة وكيفية فتحها

---

(١) الدوري: م. ن، ص ص٣٢ – ٣٣. مصطفى: م. س، ص٦٤. وانظر ايضاً: طريف (الخالدي): بحث في مفهوم التاريخ ومنهجه، ط١، (بيروت: ١٩٨٢)، ص٢٧.

(٢) "...ولكل واحدة من الامم المتفرقة في الاقاليم تاريخ على حدة تعُدها من ازمنة ملوكهم او انبيائهم او دولهم او سبب من الاسباب..." البيروني: الاثار الباقية، ص١٣.

(٣) راجع في ذلك:

Franz (Rosental): The influence of the biblical tradition on muslim historiography, in: of the middle east, (London: 1962), PP.

(٤) سنوضح دور هذه الصراعات في نشأة المعرفة التاريخية اكثر في الفصل الاول من هذه الرسالة.

والضرائب المفروضة عليها وما الى ذلك من المسائل[1]. كما يشار ايضاً الى اقبال ذوي السلطة على المعرفة التاريخية وتشجيعهم على دراستها، وتلهفهم معرفة اخبار الامم والشعوب الماضية كما يروى ذلك - مثلاً - عن مؤسس الدولة الاموية معاوية بن ابي سفيان (١٠-٦٠هـ/ ٦٦٠ - ٦٧٩م) الذي دأب على سماع الاخبار والسير، وشجع العلماء على رواية الاخبار[2].

كل هذه الدوافع كانت كفيلاً بخلق نزعة تاريخية[3] في الثقافة الاسلامية والعمل على انتاج كمية هائلة، وبأنماط مختلفة من المعرفة التاريخية. ولكن ما نريد ان نركز عليه هنا هو ان هذه النزعة التاريخية، ومن استقراء دوافع نشأتها، هي من نتاج المخيال الجمعي[*] المرتبط كلياً بهذه الأطر الدينية - السياسية - الادارية السائدة في المجال الاسلامي. والمجتمع الذي يحتويه هذا المجال، يقوم بإنتاج نفسه من خلال هذا المخيال، كما ويقوم ايضاً، ونقصد المجتمع، بتوزيع الهويات والادوار، كدور من هو المحق في تولي الخلافة. بمعنى ان المجتمع - أي كان شكله - يقوم من خلال مخياله بتعيين نفسه بنفسه، ويقوم بتثبيت معاييره وقيمه المختلفة[4]. اذن ما دام الامر كذلك، لايمكن لهذا المخيال ان ينقل لنا الحقيقة التاريخية بكاملها كما كانت دون تحريف او تأويل او تغيير، فهذه الحقيقة عليها ان تمر من خلال مختلف الأطر الدينية والسياسية وغيرها لكي تتشكل، من جديد، في

---

(١) الدوري: م. س، ص . نصار: م. س، ص١٦.

(٢) ينظر مثلاً: المسعودي التنبيه والأشراف، (بيروت: ١٩٨١)، ص ص ١٠٧ – ١٠٩. ابن النديم: م. س، ص ١٣٨.

(٣) قارن: جب: م. س، ص٦٤.

(*) (المخيال) من المفاهيم التي نستخدمها في اكثر من موضع في هذه الدراسة، وهو مفهوم له اهمية كبيرة في الدراسات التاريخية – الاجتماعية المعاصرة. وهو عبارة عن شبكة من الرموز والمعايير يتم فيها وبها تأويل الاشياء والظواهر المتنوعة" ومن هنا ارتباطه – بالنسبة لنا – بالمعرفة التاريخية. فهو – أي المخيال – كـ"منظار" نرى من خلاله "حقيقة الاشياء" أي نعطيها معنى. محمد عابد (الجابري): العقل السياسي العربي – محدداته وتجلياته، ط٣، (بيروت: ١٩٩٥)، ص١٠٥.

(٤) الجابري: م. ن، ص١٥. نقلاً عن:
Pierre Ansart: Ideologies, Conflict Pouvoirs, (Paris: 1977), P.21.

مخيلة المؤرخ - المعبر عن المخيال الجمعي - فيدونه. هذا من جهة، ومن جهة اخرى، لعملية التدوين هذا او تحويل الواقع التاريخي الى حالة كتابة، معناه الخاص؛ وهو اعطاء شكل مغاير للشكل الحقيقي لهذا الواقع الذي اصبح الآن واقعاً كلامياً يتحكم فيه، وبالدرجة الاولى، اللغة - وهي هنا اللغة العربية - وقدرتها البلاغية الانشائية من الاستعارة والكناية والترميز، وما الى ذلك. فيكون الواقع التاريخي معبراً عن تفكير مدونه والمخيال الذي ينتمي اليه هذا التفكير لا الواقع الحقيقي(١)، بذلك يصبح المكتوب الوسيط الرمزي الذي يربطنا بالمخيال التاريخي(٢)، والذي لا يتعامل مع التاريخ في ذاته بل كحاجة آنية محددة تماماً من قبل هذا المخيال.

وقد حاولت المعرفة التاريخية ان تربط "حاجية التاريخ" بطبيعة الانسان نفسه؛ فالتاريخ لايمكن الاستغناء عنه لأنه "قلّ مجلس عقد على خير، او اسس لرشد او سلك فيه سبيل المروءة الا وقد يجري فيه سبب من اسباب المعارف؛ اما في ذكر نبي او ذكر ملك او نسب او سلف او زمان او يوم من ايام العرب"(٣). يلقي هذا النص الضوء على ما نقصده بحاجية التاريخ وفقاً للمخيال الجمعي؛ فهو يخبرنا بأن التاريخ هو معرفة جمعية "مجلسية"، وجوهر هذا الاجتماع هو الخير والرشد والمروءة أي جمع اخلاقي. وبالتالي فأن ذكر التاريخ هو ذكرُ اخلاقي، المبادئ الاخلاقية الكامنة في النفس الانسانية هي التي تدعو الى تناول التاريخ وذكر الاخبار أي كان موضوعها. لذلك فأن الشوق الى معرفة الاخبار الماضية انما هو من صميم النفس الانسانية التي تروق وتحن الى هذه المعرفة سواء تعلقت ببدايات الاشياء او اخبار الانبياء او سير الملوك(٤).

---

(١) قارن: محمد (الجويلي): الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي – بين المقدس والمدنس، (تونس: ١٩٩٢)، ص٣٠.

(٢) م. ن، ص٣١.

(٣) ابن قتيبة: المعارف، صححه وعلق عليه: محمد اسماعيل عبدالله الصاوي، ط٢، (بيروت: ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م)، ص٢.

(٤) ابن الجوزي: المنتظم في تواريخ الملوك والامم، حققه وقدم له: سهيل زكار، (بيروت: ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، جـ١، ص٥.

فالـتاريخ عـند المسعودي، مـثلاً، حاجـة طبيعـية للإنسـان بجمـيع طـبقاته وتصنيفاته؛ العـالم مـنه والجاهـل، الأحمـق منه والعاقل، الطبقة الرفيعة والطبقة العامـة، ودون التفـريق - في المـيل الـيه - بـين الشعوب[1]. في حـين يـرى آخرون بأن الـتاريخ هـو حاجـة فكـرية للانسـان ذات المنـزلة الاجتماعـية الـرفيعة والفكـر المستقيم[2] والذي "تستشرف الى معرفة البدايات، وتشرئب الى ادراك المنشآت"[3].

مهما يكن مستوى الانسان المتلقي للتاريخ، فهو يريد ان يعيش مع هذا التاريخ - الماضي، او بتعـبير ادق يـريد ان يحيـي الماضي ليعـيش معـه. ولهذا الامر بعد ديني يُعطى لشخصية مـن يقـوم بعملـية الاحـياء هـذه (أي المـؤرخين) لأن في ذكر اخبار الماضـيين احـياء لهـم "فمن احياها فكأنما احيا الناس جميعاً"[4]، وهذا التوجه، وان كـان يقُصد منه ان يتبوأ المؤرخ موقعاً دينياً - اجتماعياً سامياً، لا يمكن فهمه ما لم يتساوق مع النظرة العامة الى التاريخ أي قصدية التاريخ نفسه. فالأنسان يحتاج الى الـتاريخ لأن لـه في ذلـك مقاصـد، معـنوية في الغالـب، يـريد ان يحققـه عبر التاريخ، والمقصد الأساسي من التاريخ، وفقاً للمعرفة الإسلامية، هو الاعتبار والاتعاظ.

ان استنباط العبرة من التاريخ هو فكرة إلهية في المقام الاول؛ حيث دعى القرآن الى النظـر في اخـبار الاولـين والغابـرين ومصيرهم في التاريخ ﴿ فانظروا كيف كان عاقـبة الـذين مـن قـبل ﴾[5]، والنظـر في التاريخ يعني البحث عن جوهر الماضي، لا معـرفة الماضي لذاتـه، بـل للعـبرة والمـوعظة: ﴿ لقـد كـان في قصصهم عـبرة لأولـي الألـباب ﴾[6]. والعـبرة في القـرآن فـيها، كمـا يـرى احـد الباحـثين، ايحـاء الحـركة والانـتقال الجسـمي والنفسـي كـذلك العقلـي مـن حالة الخفاء الى حالة الجلاء، وذلك

---

(١) مروج الذهب، مج١، ص٣٨٤. وقارن مع: ابن خلدون: المقدمة، ص٢.

(٢) ابن قتيبة: م. س، ص٢. سبط ابن الجوزي: مراة الزمان في تاريخ الاعيان، حققه وقدم له: احسان عباس، (بيروت: ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، السفر الاول، ص٣٩.

(٣) سبط ابن الجوزي: م.ن، السفر الاول، ص٣٩.

(٤) السخاوي: الاعلان بالتوبيخ، ص ص٤٠٩ – ٤١٠. وهـذا الـنص هـو في الاسـاس آيـة قـرآنية، راجع: سورة المائدة، الآية (٣٢).

(٥) سورة الروم، الاية (٤٢). وهناك ايات أخرى كثيرة في هذا المعنى: سورة الاعراب، الاية (٨٤)، (٨٦)، (١٠٣). سورة يونس، الاية (٣٩)، (٧٣).

(٦) سورة يوسف، الاية (١١١).

بعد ان توجه الجهد لكشف المقصود مما وراء "القصة المروية"[١]. لذلك كان المسلمون مطالبين بوعي اكثر بالتاريخ لإنجاز عملية الكشف هذه او تفسير للقرأن، وفهم اعمق للقصص والعروض التاريخية الواردة فيه، لأن هذه القصص تهدف، في المقام الاول، الى تعديل حالة اجتماعية - سياسية حاضرة، كذلك اثارة الفكر البشري ودفعه بأستمرار الى التساؤل والبحث عن هذا التعديل[٢].

التزم المؤرخون بهذا الفهم القرآني للتاريخ، فتعاملوا معه - أي التاريخ - على انه للنظر والتأمل ليتعلم الشاهد من الغائب ويقتدي به. وكانوا يعتقدون بأن للتاريخ فوائد أخروية ودنيوية؛ فيعتبر به الانسان ويقبل عليه للتزود به للآخرة[٣]. وهذه العبرة الدينية تتمثل في "قلة الثقة بالدنيا الفانية، وكثرة الرغبة في الآخرة الباقية"[٤]. اما في الدنيا، فالتاريخ عبرة اخلاقية يهذب "ذوي البصائر والقرائح"[٥]، فينتفع الانسان بأصوب ما في الاخبار من العبر[٦]، ولولا التاريخ لقلّ الاعتبار بمسالمة العواقب وعقوبتها[٧].

ولما كان الدافع الديني والدافع السياسي هما الدافعين الرئيسيين في الاهتمام بالمعرفة التاريخية الاسلامية، فكان من الطبيعي ان تتمحور مادة هذه المعرفة حول هذين الموضوعين وابعادهما المختلفة والمتنوعة، أي كانت اغلبية الكتابات التاريخية تدور حول العناية بالتاريخ الديني والسياسي[٨]. ولكن التاريخ الديني قد انحصر

---

(١) عفت محمد (الشرقاوي): ادب التاريخ عند العرب، (بيروت: د.ت)، ص٢١٣.

(٢) خليل: التفسير الاسلامي، ص١٠٦. محمد (اركون): الفكر الاسلامي– قراءة علمية، ت: هاشم صالح، (بيروت: ١٩٨٧)، ص١٤٦.

(٣) ابن الاثير: م. س، جـ١، ص٨. ابن خلدون: م. س، ص٨.

(٤) الروذراوري: ذيل كتاب تجارب الامم، اعتنى بنسخه وتصحيحه: ه. ف. امدروز، (مصر: ١٩١٦)، جـ٣، ص٤. السخاوي: م.س، ص ٤٢٣.

(٥) الهمداني: تكملة تاريخ الطبري، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، (القاهرة: ١٩٨٢)، ص ١٨٧.

(٦) الروذراوري: م.س، جـ٣، ص٤. ابن الجوزي: م. س، جـ١، ص٧.

(٧) العماد الكاتب الاصفهاني: الفتح القسي في الفتح القدسي، تحقيق: محمد محمود صبح، (القاهرة: ١٩٦٥)، ص٤٤.

(٨) الخالدي: بحث في مفهوم التاريخ ص٢٧. ابو ضيف: منهج البحث، ص٤٧.

في مـرحلة النـبوة، ومـا كـتب عـن المـراحل الاخـرى لا تـتعدى التعـريف بالعلمـاء والفقهاء وغيرهـم مـن المهـتمين بالعلـوم الدينـية، وكتابة تاريخهم التي اتخذ اكثرها نمـط خـاص عرف بكتب السير والطبقات. فكان من الطبيعي ان نجد التاريخ العام، في مجمله، يـتخذ طابعـاً سياسـياً يقتصـر غالبيـته علـى تـدوين الاخـبار المـتعلقة بالسلطة السياسية بمعناها الواسع. فأستطاعت هذه السلطة ان تضمن لنفسها المركز السامي في المعـرفة التاريخـية بحـيث مـن الصـعب الفصـل بـين الممارسـة السياسـية والمعرفة التاريخية في المجال الاسلامي.

والـتاريخ هـو - في الاغلـب الأعم - تاريـخ سياسي ومعرفة بالسلطة السياسية وما يـتعلق بهـا من الاحداث، حيث يذكر الاخبار والاحداث الاخرى عرضاً وفقاً لقانون التعاصـر؛ فالـتاريخ هـو تـاريخ ملوك الماضـي "وجعل ما كان من حوادث الأمور في عصـرهم وايـامهم"[1]، او انـه مـا روي مـن امـر "الخلفـاء" من لدُن قيام الساعة الى زمن المؤرخ. فهو "بكامله" تاريخ ملوك الشرق والغرب وما بينهما[2]، والمؤرخ يُذكر متلقـيه بـأن في ذكـر الملـوك وسياسـاتهم تكمـن احـدى الفوائد الرئيسية للتاريخ[3]. وخلاصـة القـول الـتاريخ مـا هـو الا ذكـر لأخـبار عـن سلسـلة الملـوك او الخلفـاء في تتابعهم[4]، او هذا الذكر "مرسلاً مجرداً من الاخبار والسير والاوصاف"[5].

قـد يكـون لسـلطوية الـتاريخ هـذه علاقـة بالنظـرة السـائدة في المجال الاسلامي للسـلطة السياسـية المتمـثلة بالخلافـة؛ فالخلـيفة لـه قدسـيته الدينية دون غيره[6]، فـيكون مـن البديهـي ان يجسـد هـو مسـيرة الـتاريخ الصـحيح حـيث باتـت الكـتابة

---

(١) المقدسي: البدء والتاريخ، وضع حواشيه: خليل عمران، (بيروت: ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، جـ١، ص ١٠.

(٢) ابن الاثير: الكامل، جـ١، ص٢.

(٣) السخاوي: م.س، ص٤٠٠.

(٤) الخوارزمـي: مفاتـيح العلـوم، ص ص ٦٢ – ٧٠. ابـن العمرانـي: الانـبـاء في تـاريخ الخلفـاء، حققه: قاسم السامرائي، (لايدن: ١٩٧٣)، ص٤٣.

(٥) الاصفهاني: تاريخ سني ملوك الارض، ص١٣.

(٦) ((الخلافــة هــي حمــل الكافــة علــى مقتضــى النظــر الشــرعي في مصــالحهم الاخــروية والدنـيوية...فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا)). ابن خلدون: م. س، ص١٥١.

التاريخية تعبر بشكل او بآخر عن العلاقة القائمة بين العقيدة الدينية والسلطة السياسية؛ فعبرة التاريخ بالنسبة للسلطان هو في تمسكه بالعقيدة، واتباعه - في ممارسته للسلطة- القواعد الخُلقية التي حدّدها الاسلام لأولي الامر. فكان طبيعياً، والامر كذلك، ان يوجه بعض المؤرخين - من ذوي البصيرة - خطابهم التاريخي الى ذوي السلطة ليكونوا اكثر الناس اتعاظاً بالتاريخ؛ ففائدته هي لأوفر الناس قسطاً من الدنيا "كالوزراء واصحاب الجيوش وسواس المدن"[١]، والمؤرخ يعاتب صاحب السلطة الذي يهمل التاريخ ولا يتصفح احوال الملوك من قبله خاصة الذين استقامت امورهم وضبطوا ممالكهم[٢]، فمن اعظم اخطاء ذوي السلطة - يقول مؤرخ آخر - هو "نظرهم في سياسات متقدميهم وعملهم بمقتضاها من غير نظر، فيما ورد به الشرع"[٣]. والتاريخ هو في احد اوجهه، نصيحة للملوك الذين يمكن ان يعتبروا به فينظروا عاقبة الذين ساؤوا واخبار الذين احسنوا، وذلك لكي يتركوا السيئات ويتبعوا الحسنات[٤]. وقد انعكس هذا، ايضاً، في الفقه السياسي الاسلامي خاصة الكتابات التي تندرج تحت اسم "نصائح الملوك"، حيث ان احدى النصائح التي يوجهها اليهم هي ان لايهملوا اخبار الماضيين بل يتمعنوا فيها، ويستفيدوا منها في سياساتهم. ومما يساعدهم على هذا هو ذلك التشابه والتقارب الموجود بين احوال الملوك في مختلف الازمنة[٥].

اذن "السلطان" هو العنصر التاريخي ذو الوجود المطلق، بحيث يمكن القول، استنتاجاً، بأن العناصر الاخرى كعامة الناس مثلاً تفقد معه وجودها. والناظر الى كتب التاريخ الاسلامي لايجد صعوبة ليكتشف بأن صانع التاريخ والفاعل فيه هو السلطان - الملك - الخليفة - الامير، بحيث ان المسألة الاساسية في التاريخ هي تتالي

---

(١) الخالدي: م.س، ص٢٥. نقلاً عن مسكويه: تجارب الامم، (لايدن: ١٩٠٩)، جـ١، ص٥، (لم يتسن لي الاطلاع على هذا الجزء من الكتاب).

(٢) مسكويه: تجارب الامم وتعاقب الهمم، تحقيق: هـ. ف. امدروز، (مصر: ١٩١٤)، جـ٢، ص ص ٣٦ –٣٧.

(٣) ابن الجوزي: م.س، جـ١، ص٧.

(٤) ابن الاثير: م: س، جـ١، ص ص ٦ – ٧. الكافيجي: م.س، ص٣٦٨.

(٥) الماوردي: نصيحة الملوك، تحقيق: محمد جاسم الحديثي، (بغداد: ١٩٨٦)، ص١١١.

الملوك وتتابعهم في الزمن. لذلك صار من الطبيعي، حسب ما يذهب اليه الباحث عزيز العظمة ونتفق نحن معه، ان يتصدر الملوك اطار التاريخ ومحتواه، وان يتباروا مع الزمان نفسه في تحديد زمانية الاشياء[1].

وحقيقة الامر كانت السلطة السياسية من جانبها بحاجة الى الاخبار التاريخية التي تشكل بجموعها تراثاً ثقافياً ضرورياً لترسيخ شرعية هذه السلطة "الاسلامية" والحفاظ على وحدتها[2]. فكان من البديهي ان يحاول ذوي السلطة استمالة المؤرخين سواء بشكل مباشر او غير مباشر. لذلك نجد العديد من المؤرخين كتبوا التاريخ اما بإيحاء مباشر من رجال الدولة او تحت ظلالهم او لنيل رضاهم[3]، وحتى المؤرخ النزيه عندما يضع السلطة السياسية في مركز الاخبار فأنه بذلك يعلن ولاءه لهذه السلطة، أي كان شكلها، وان كان هذا الولاء - وكما سيمر بنا لاحقاً - على مستوى التمثلات الذهنية للمؤرخ أي المستوى الذي يتحكم، بوعي او بدون وعي، بتفكير المؤرخ ويحدد رؤيته للأحداث وتعامله معها. وقد نجحت السلطة السياسية في المجال الاسلامي في تأطير المعرفة التاريخية الى حد بعيد، وذلك لغلبة نزعة توحيدية - مركزية عند الكثيرين ممن ينتجون المعارف المتنوعة في ذلك المجال[4].

اما عن تطور المعرفة التاريخية الإسلامية، فقد بدأ المسلمون بالتدوين في مرحلة مبكرة، في أواخر القرن الاول الهجري على اقل تقدير[5]، ووصلت عملية التدوين والتصنيف هذا الى مرحلة واضحة من النضج في القرن الثاني الهجري[6].

---

(١) الكتابة التاريخية، ص٨٠.

(٢) قارن: اركون: م.س، ص٢٣.

(٣) الخالدي: م.س، ص٢٥.

(٤) لم نرد هنا ايراد بعض الامثلة لأن هذا هو الموضوع الاساس للفصل الثاني من الرسالة.

(٥) راجع في ذلك: فؤاد (سزكين): تاريخ التراث العربي، نقله الى العربية: محمود فهمي حجازي وفهمي ابو الفضل، (القاهرة: ١٩٧٧)، مج١، ص ص٣٩٧ – ٤٠٩. صالح احمد (العلي): التدوين وظهور الكتب المصنفة في العهود الاسلامية الاولى، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج (٣٢)، ٤ (٢)، (بغداد: ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ص ص ٢٢ – ٢٨.

(٦) قارن: الذهبي: تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والاعلام، تحقيق: محمد عبدالسلام تدمري، (بيروت: ١٩٨٨م)، حوادث ووفيات (١٤١ – ١٦٠هـ)، ص١٣.

وقد سلكت المعرفة التاريخية في نشأتها هذه اتجاهين رئيسين، عرُف كل منها بأسم المدينة التي ظهر فيها، وقد سمى الباحثون هذه الاتجاهات المختلفة بالمدارس، فكانت لكل واحدة منها منهجها في كتابة التاريخ، وموضوعاتها التاريخية التي عالجها، ولعل اشهر المدرستين في هذا المجال هما مدرسة المدينة ومدرسة العراق.

كانت غالبية القائمين على مدرسة المدينة من أهل الحديث، ممن اهتموا بالدرجة الاولى بالتاريخ الديني خاصة ماتعلق منه بالرسول؛ من رواية سيرته ومغازيه وسننه وما يجري مجرى ذلك[١]. وقد اتبع مؤرخي هذه المدرسة مناهج علماء الحديث في تدوين الاخبار، وهو المعروف بـ(الجرح والتعديل) في ضبط الرواية؛ وذلك بنقد الراوي وتمحيص الرواية عن طريق هذا النقد لمعرفة الصادق منهم من الكاذب. فكان المؤرخون، بتأثير من هذا المنهج، يذكرون سلسلة الإسناد، فيسندون الرواية الى رواتها حتى يوصلوها بالراوي الأول او الذي كان شاهداً على الرواية[٢].

اما مدرسة العراق فأتخذت مجرى آخر حيث كان مدوني الأخبار في هذه المدرسة ينتمون الى الفضاء الاجتماعي القَبَلي السائد في العراق، خاصة في البصرة والكوفة - موطني التقاليد القبلية - فكان تركيزهم منصب على التاريخ القبلي من امجاد وانساب وما الى ذلك[٣].

اذا كان التاريخ الذي انتجه "الاخباريون"[٤] يتميز في اكثرها بالخصوصية - لا بالعمومية، فقد ظهر ومنذ النصف الثاني من القرن الثالث الهجري مؤرخون بمعنى الكلمة حاولوا ان يوسعوا أفقهم في رؤية التاريخ ومنهج تدوينه من خلال

---

(١) جب: م.س، ص٦٠. الدوري: م:س، ص ص١١٨ – ١١٩.. نصار: م.س، ص ص٩٦ – ٩٧.

(٢) كتب عن هذا المنهج وتاثيره على الكتابة التاريخية الاسلامية الكثير. لعل من الدراسات الشهيرة والقديمة في هذا المجال هي: اسد (رستم): مصطلح التاريخ، (بيروت: ١٩٥٥)، ص ص. وعن هذا التأثير، من وجهة نظرٍ حديث راجع:

Tarif (Knalidi): Arabic historical thougt in the classical period, (cambridge: 1996), PP. 28-43.

(٣) الدوري: م.س، صص ١١٨ – ١١٩. نصار: م. س، ص٢.

(٤) وهو الاسم الذي اطلق اول الامر على مدوني الاخبار ورواتها.

التركيز على التاريخ العالمي ومن ثم التاريخ الإسلامي بشكل عام. ويبدو لنا ان توسع مدارك المؤرخين جاء كنتيجة واقعية لأنتشار الإسلام بين مختلف الأمم والشعوب ومشاركة نُخبهم في الثقافة الإسلامية عامة والتاريخ على وجه الخصوص، مما يعني إدخال الكثير من الأخبار الخاصة بتاريخ تلكم الشعوب في التاريخ الذي يكتبه المؤرخ المنتمي الى الفضاء الاجتماعي الإسلامي. ومن هنا، ظهرت وجهات نظر مختلفة في كتابة التاريخ، من حيث الموضوع لا من حيث الفكرة، حيث برز مؤرخون يكتبون التاريخ العام وآخرون يهتمون بالتواريخ المحلية وغير ذلك. وبالتالي وصلت الكتابة التاريخية إلى أوج نضجها من حيث التصنيف او من حيث المنهج المتبع في عرض المادة التاريخية فكان لمؤرخ هذه المرحلة اليد الطولى في تطوير هذه الكتابة وتثبيت أسسها وبنياتها[١]. ولعل اشهر هؤلاء المؤرخين هو محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ/٩٢٣م)[٢]، فهو وان لم يهمل الإسناد بتأثير من تكوينه الديني[٣] الا انه كتب تاريخاً عاماً وشاملاً يبدأ من خلق العالم، وينتهي الى سنة (٣٠٢هـ/٩١٤م)، وما يتميز به هذا المؤرخ هو جمعه لمختلف الروايات عن حادثة واحدة، ولكن ما يؤخذ عليه ابتعاده عن التعمق في فهم التاريخ وعدم الاعتماد على العقل في اثبات صحة الروايات، وهو يعترف بذلك ويرى بأن عمله يقتصر على السرد ونقل المعلومات دون ادراك ذلك بحجج العقول والاستنباط بفكر النفوس كما يقول[٤].

---

(١) امثال ابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م)، والبلاذري (ت٢٧٩هـ/ ٨٩٢م)، وابي حنيفة الدنيوري (ت٢٨٢هـ/ ٨٩٥م). واليعقوبي (ت بعد ٢٩٢هـ/ ٩٠٥م). وسنعرف هؤلاء المؤرخين في ثنايا الرسالة.

(٢) الطبري: ابو جعفر محمد بنٍ جرير بن يزيد بن خالد الاملي. ولد سنة (٢٢٤هـ/٨٣٨م). كان من الفقهاء المشهورين وعالماً بعلوم عصره. اشتهر في مجال الفقه والتاريخ. له تصانيف كثيرة اشهرها – بالاضافة الى كتابه التاريخي – كتابه في تفسير القران المسمى "جامع البيان في تفسير القران". ابن النديم: م.س، ص ص٣٤٠ – ٣٤١. ياقوت الحموي: معجم الادباء، جـ١٨، ص ص٤٠ – ٩٤.

(٣) مارجليوث: دراسات عن المؤرخين العرب، ت: حسين نصار، (بيروت: د.ت)، ص١٢٥. الشرقاوي: م.س، ص٢٦٢.

(٤) الطبري: م.س، جـ١، ص ص٦ – ٧.

كانت المعرفة التاريخية الإسلامية مرتبطة كلياً بالأطر السياسية والاجتماعية والفكرية السائدة في المجال الإسلامي، فنعدما تتمزق الوحدة السياسية الموجودة في هذا المجال، بدءاً من منتصف القرن الثالث الهجري، يؤثر ذلك على رؤى المؤرخين وتصوراتهم للماضي الانساني، وادى الى توسع تفكيرهم في تدوين الاحداث[١]، فكان هذا التمزق في الرؤية ممهداً لتغيرات في المناهج المتبعة عند المؤرخين، مثلاً حالة التخلي عن الاسناد مما يعني التحرر، الى حدما، من تبعية التاريخ لعلم الحديث، وان كان ذلك على المستوى المنهجي والذي، ولاشك، كان يتحكم، بنوع من الانواع، في فهم التاريخ. يبدو ذلك جلياً عند المسعودي الذي اهمل الاسناد ونظر الى التاريخ من وجهة شمولية قادرة على الاستيعاب والتمعن في تاريخ البشرية بكليتها[٢]. وقد اهتم هذا المؤرخ بمشكلة المعرفة التاريخية فحاول فهم متن الاخبار[٣] ليتجاوز الذهنية السائدة في تدوين الاخبار بالتركيز على السرديات، بل حاول الغور في اعماق ما يُسرد. ولكن لم يتمكن هذه المعرفة من التخلص كثيراً من ارث المرحلة السابقة، فغلبة الطابع السردي على كتابه التاريخ هي العلامة البارزة لهذه الكتابة خاصة في المراحل اللاحقة حيث اتسم ما كان يكتبه المؤرخون بالتقليد والتكرارية، وغلب طابع الاجترار وإعادة ما قاله الآخرون السابقون دون أي تغيير يُذكر في المنهج او في الفكر التاريخي، بل حتى في اللغة المستخدمة في التدوين. مع ذلك لم تخلو مسيرة الكتابة التاريخية الاسلامية من بروز مفكرين حاولوا اظهار طبيعة مغايرة للمعرفة التاريخية، واخراج هذه المعرفة من طابعها السردي البحت، والبحث - وراء التاريخ المعروف - عن معاني ومفاهيم جديدة للتاريخ نفسه. لعل اشهر هؤلاء هو عبدالرحمن ابن خلدون[٤].

---

(١) قارن مع: هرنشو: علم التاريخ، ترجمة وعلق حواشيه واضاف فصلاً في تاريخ العرب: عبدالحميد العبادي، (بيروت: ١٩٨٨)، ص ص٥٧ –٥٨.

(٢) "لم نترك نوعاً من العلوم، ولافناً من الاخبار، ولا طريقة من الآثار، الا اوردناه في هذا الكتاب مفصلاً او ذكرناه مجملاً او اشرنا اليه بضرب من الاشارات، لوحنا اليه بفحوى من العبارات". مروج الذهب، مج١، ص١٥.

(٣) الخالدي: م. س، ص ص٣٢ – ٣٣.

(٤) هو عبدالرحمن ابو زيد بن خلدون الحضرمي المغربي، ولد في تونس سنة (٧٣٢هـ/١٣٣٢م)، يرجع اصل اسرته الى حضرموت اليمنية. درس ابن خلدون، ومنذ وقت مبكر، العلوم الدينية واللغوية والفلسفية والطبيعية والرياضية. تولى الوظائف الادارية في الدويلات الموجودة في

ظهر هذا المؤرخ - المفكر بعد مرحلة التصلب التي اعترت المعرفة التاريخية وجميع المعارف الاسلامية. فحاول ابن خلدون الخروج عن الفهم التقليدي للتاريخ بإعادة تعريفه وتحديد وظيفة جديدة له من خلال "اشكلة" معانيه السابقة؛ فهو لا يعتقد بأن للتاريخ ظاهره فقط، وبأنه لايزيد على أخبارٍ مجموعة عن الايام والدول والقرون الغابرة هدفها العبرة والاعتبار. بل يرى بأن للتاريخ، ايضاً، باطنه الذي هو تعليل وتحليل وتحقيق، وهو البحث عن الاسباب الخفية، فالتاريخ - في هذا المستوى الباطني - "نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق، فهو لهذا اصيل في الحكمة عريق"[1]. وهذا هو المستوى الذي لم يدركه غالبية المؤرخين المسلمين فلم يلاحظوا اسباب الوقائع والاحوال ولم يراعوها[2].

هكذا ينطلق ابن خلدون، من نقد المؤرخين ومناهجهم في كتابة التاريخ وتفكيرهم فيه، ليبحث وراء ظاهر التاريخ، عندهم، عن العلاقات السببية القائمة بين مختلف الاحداث. وهي علاقات تساعد المفكر على اخراج تنظيرات عمومية وشاملة يمكن الآخذ بها لتحليل وفهم مجريات التاريخ، خاصة التاريخ الاسلامي كما سنرى لاحقاً. ولكن يبقى جهد هذا المفكر فريد من نوعه في المجال الإسلامي، حيث لم يغير نظرياته، وان كان يمثل تحولاً منهجياً في التعامل مع التاريخ، من وجهة المؤرخين ولم يؤثر على الذهنية العمومية. والمفارقة هي ان ابن خلدون نفسه لم يستفد، وهو يدّون التاريخ، من منهجه الجديد[3]، بل اتبع كغيره ما كان سائداً من المناهج القديمة التي بقيت على حالها متحكمة في رواية الأحداث والنظر الى الماضي الانساني، كما سنرى ونشير اليها في ثنايا هذه الرسالة.

شمال افريقيا والاندلس. وعندما عاد الى المغرب تولى منصب الحجابة لاحد الامراء الا انه سجن من سنة (٧٧٦هـ/ ١٣٧٤م) الى (٧٨٠هـ/١٣٧٨م) في قلعة ابن سلامة، وفي هذه الفترة انكب على القراءة والتاليف. فكتب "المقدمة" في خمسة اشهر. كما كتب بعض اجزاء كتابه التاريخي "العبر". في سنة (٧٨٩هـ/١٣٨٧م) رحل الى مصر وتولى منصب قاضي القضاة في الدولة المسلولية. وتوفي بمصر سنة (٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م). وللمزيد عن حياته يمكن الرجوع الى سيرته الذاتية: التعريف بأبن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، (بيروت: ١٩٧٩).

(١) المقدمة، ص٢.

(٢) م.ن، ص.

(٣) قارن: العروي: مفهوم التاريخ، ط١، (بيروت/الدار البيضاء: ١٩٩٢)، جـ١، ص ص ٢٨ – ٢٩.

الفصل الاول

صورة الكرُد في المعرفة التاريخية الإسلامية

المبحث الأول
التعريف والتسمية في السياق التاريخي العربي الإسلامي

المبحث الثاني
اصل الكرُد بين التاريخ والأسطورة

المبحث الثالث
تصوّر طبيعة الكرُد في المعرفة التاريخية الإسلامية

المبحث الأول

التعريف والتسمية في السياق التاريخي العربي الإسلامي

١- الإطار العام لتعريف الكرُد

كان من نتائج الفتوحات وعملية نشر الإسلام على يد السلطة الناشئة في الجزيرة العربية، بدءاً من القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، ان قسمت المعمورة - بتعبير القدماء - إلى قسمين متضادين هما (دار الحرب) أو (دار الكفر) الذي لم يصل الفاتحون إليه لنشر العقيدة الإسلامية فيه، و (دار الإسلام) أو النطاق الجغرافي - التاريخي الذي انتشر فيه الإسلام. وهنا نجد بأن هذا التقسيم جاء على أساس عقيدي بالدرجة الأولى. والناظر يرى بأن مفهوم (دار الإسلام)، وهو الذي يهمنا هنا، يتسم بالشمولية حيث تتآطر فيه بلاد واسعة وفئات عرقية- ثقافية متنوعة، إلى جانب تباينات سياسية واختلافات عقائدية حتى في فهم الإسلام نفسه، بتأثير من التراث المحلي السابق عليه، والأوضاع الجغرافية والاجتماعية والسياسية السائدة في هذه البلاد[1].

---

(١) جب: دراسات في حضارة الإسلام، ت:إحسان عباس و آخرون، (بيروت : ١٩٦٤)، ص٣. عبد الله (إبراهيم): المركزية الإسلامية - صورة الأخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى، (بيروت/ دار البيضاء : ٢٠٠١)، ص١٢.

ومع ذلك كان المسلمون، وبشكل عام، يتطلعون إلى إقامة ما يُعرف بـ (الأمة ـ الدولة)، أي الأمة الدينية التي تحاول أن تتجاوز حدود الأنساب والعصبيات، وتتجاوز الفوارق الاجتماعية والاقتصادية والعرقية وذلك بإعطاء معاني ودلالات إيمانية ـ في المقام الأول ـ لنظام العلاقات المنشودة بين هذه العناصر المختلفة، والمنضوية تحت رايتها العقيدية. والدولة ذات التوجه المركزي، والتي بدأت تتشكل أجهزتها وأنظمتها منذ عهد الرسول (ص) لكي تتولى عملية تنظيم هذه العلاقات الجديدة، وفقاً لرؤى وتوجهات القائمين عليها والمنظرين لها عبر تاريخ تطورها[١].

المعروف أن هذا المبتغى بقي، في الأغلب الأعم، مسألة نظرية أكثر من كونها حقيقة واقعة الدلالة. مع ذلك ظلَّ هنالك، في الحقبة التأسيسية على الأقل، نوع من الثقافة الموحدة والمهيمنة هي الثقافة العربية الإسلامية التي، على الرغم من تجسيدها للفوارق المذكورة في (دار الإسلام)، إلا أنها كانت تكمن فيها القيمة الحقيقية للدار، فكانت وحدة الدار ثقافية بالدرجة الأولى[٢]. وقد ارتبط ذلك باللغة العربية المعبرة عن الهوية الحضارية لها، خاصة بعد أن فرضت هذه اللغة نفسها كلغة مشتركة للثقافة الإسلامية المتنوعة. وحقيقة الأمر لم يكن من السهل على هذه الثقافة الناشئة أن يتخلى عن هذه اللغة كونها لغة العقيدة والشريعة؛ اللغة التي تتميز بالقدسيّة مقارنة مع اللغات الأخرى التي بدأت تضمحل وتتقلص هيمنتها، هذا ما بيَّنه إبن خلدون حين أشار: (هجرت الأمم لغتها وألسنتها في جميع الأمصار والممالك، واتخذت اللسان العربي لساناً لها)[٣]. فاللغة العربية بدأت تنحوا نحو الكونية[٤] بعد إن

---

(١) أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ت:هاشم صالح، (بيروت: ١٩٩٨)، ص٩٥. الفضل (شلق): الأمة والدولة ـ جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي، (بيروت: ١٩٩٣)، ص ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

(٢) ابراهيم: م . س، ص٣٥.

(٣) المقدمة، ص٣٠١. قارن مع: ابن حزم الاندلسي: الفصل في الملل و الأهواءوالنحل، ط٣، (بيروت: ١٣٩٥هـ \١٩٧٥م)، ج١،ص١١٢.

(٤) عن كونية اللغة راجع بيار (بورديو): أسباب عملية. إعادة النظر بالفلسفة، (بيروت: ١٩٩٨)، ص١٣٥.

اكتسحت عوالم (أعجمية) واسعة، فكان عليها أن تنظم نفسها وتبلوّر معالم جديدة يتناسب والوضع الجديد.

إن السلطة الدينية ثم الإدارية التي استند عليها العرب أفسحت المجال للغتهم للعمل في دار الإسلام - وعن طريق مفرداتها وأساليبها التعبيرية - على إعطاء الأشياء المستجدة والظواهر المختلفة معاني ودلالات وصيغ تناسب هذه المفردات وتوسع من الأساليب التعبيرية لها، فاستوعبت الكثير من الكلمات والمفاهيم الجديدة، وأصبحت العربية لغة الفكر والمعارف المتنوعة[١].

والواقع فإن من المسائل التي حاولت الثقافة العربية الإسلامية، وخاصة التاريخية، معالجته بهذه اللغة هي معرفة الشعوب والأمم التي أصبحت تشكل جزءاً من (الأمة. الدولة) الاسلامية. إذ كان على الفاتحين الجدد أن يتعرّفوا - ومن ثم يتعارفوا - مع هذه الشعوب والأمم ليتساوق ذلك مع النداء القرآني ﴿وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾[٢]، والذي يدعو إلى تكوين الأمة من العرب وغيرهم عن طريق التعارف[٣].

كان (الأكراد) من المجموعات البشرية التي واجهها العرب الفاتحين[٤]،والذين استطاعوا إخضاعهم إلى سلطتهم ودولتهم[٥].وأصبحت بلادهم ضمن مملكة الإسلام

---

(١)قارن مع: أحمد(أمين): ضحى الإسلام، (بيروت: د. ت)، ج١، ص٢٩١. جورج (طرابيشي): إشكاليات العقل العربي، (بيروت:١٩٩٨)،ص ص٢١٠.٢٢١.

(٢)سورة الحجرات، الآية (١٣).

(٣) رضوان(السيد): الأمة والجماعة والسلطة، (بيروت: ١٩٨٣)، ص٣١.

(٤)البلاذري:فتوح البلدان، (بيروت: ١٩٨٣)، ص٣١٧، ٣٢٣، ٣٢٥، ٣٧١، ٣٧٧، الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج٤، ص٣٣، ٧٦، ٧٨، ١٨٣، ١٨٦. قدامة بن جعفر: الخراج وصناعة الكتابة، شرح وتعليق: محمد حسين الزبيدي، (بغداد: ١٩٨١) ، ص٣٢٨، ٣٧٨، ٣٨١، ٣٨٥.

(٥) راجع في ذلك: فائزة محمد (عزت): الكرُدفي إقليم الجزيرة وشهرزور في صدر الإسلام، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة صلاح الدين، (أربيل: ١٩٩١)، ص ص ٨٤-١٠٦. أحمد ميرزا (ميرزا): غربي إقليم الجبال في صدر الإسلام حتى ١٣٢ه/ ٧٤٩م. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة صلاح دين، (أربيل: ١٩٩٥)، ص ص ٧٨.١٠٧. وبالكُردية راجع: شوان عوسمان (مستەفا): كوردستان وپرۆسەی بەئیسلام کردنی کورد، (سلێمانی:٢٠٠٢)، ل ١٤٤.٢٣٥.

وأعمالها[1]. وكان طبيعياً أن تكون للثقافة العربية الإسلامية قراءتها للكرد وبلادهم، محاولةً منها لمعرفتهم واستيعابهم في إطار (الأمة ـ الدولة). هنا لايجب أن ننسى بأن انتماء الكُرد لهذا الإطار، وموقعهم ومكانتهم في المعرفة التاريخية المُنتجة باللغة العربية، مرهون بواقع دار الإسلام و ملابساتها وموقف الكرد من هذه الدار، فقد يكون هذا الجزء من (الأمة ـ الدولة) جزءاً ملعوناً في زمن ما، ثم يصبح الجزء الخيِّر في زمن آخر[2]. لذلك كان تعريف وتسمية ووصف هذا الجزء البشري والجغرافي (الكرُد وبلادهم) يتبلوَر ويتحدد وفقاً للوضع التاريخي المعاش.من هنا لنا أن نسأل عن المعنى الذي استخدم فيه مفهوم (الكرُد) في الثقافة العربية الإسلامية، خاصة التاريخية، وهل كان لهذا الاسم ـ أو لهذه التسمية ـ وجود موضوعي مستقل، أم أنه مجرد لفظ يطلق على نوعٍ من الاجتماع البشري في المجال الإسلامي؟ أو كيف فهم العرب ما يعنيه (الكُرد)؟.

بداية ثمة محاولات جادة قام بها بعض المستشرقين والباحثين الكُرد[3] لاستيضاح ما يعنيه هذا اللفظ واستكشاف البُعد التاريخي، و الارتباطات اللغوية لهذه التسمية. ولكننا هنا لا نبغي أن نحذو حذو هؤلاء، بل نحاول بيان ما يعنيه مدلول الكُرد في الخطاب العربي، الذي بدأ يتشكل تباعاً منذ بداية عمليات الفتوح العربية، و احتكاك العرب بالأقوام الأخرى، وتأسيس إطار جديد للثقافة، ونحاول التعرّف على المحاولات التي جرت لإعطاء (الكُرد) معاني ودلالات وإيجاد أصول يتساوق والإطار الجديد للمعارف خاصة المعرفة التاريخية.

في ظني لا يمكن فهم معنى هذا الاسم في السياق المتواتر للكتابات التاريخية العربية، ما لم نأخذ بعين الاعتبار الاستخدام الفارسي لها، أي ضمن إطار الإرث التاريخي الفارسي السابق على الإسلام والذي كان له تعامله المباشر مع الكُرد نتيجة

---

(١) قدامة بن جعفر: م. ن، ص ١٥٩ وما يليها.

(٢) عن هذه التبدلات في النظرة إلى الكُرد، راجع الفصل الثاني من هذه الرسالة.

(٣) على سبيل المثال، لا الحصر، راجع: ج. أر.(درايفر): الكُرد في المصادر القديمة، ت: فؤاد حمه خورشيد، (بغداد: ١٩٨٦)، ص١٣ وما يليها. ئو. ل. (ڤيلچيڤسكى): نەژادى كورد. رەوتى مێژوويى دروستبوونى ميللەتى كورد، و: رەشاد ميران، (هەولێر: ٢٠٠٠)، ل ١٥٧ بەدواوه. كذلك أنظر:جمال رشيد (أحمد): ظهور الكُرد في التاريخ ـ دراسة شاملة عن خلفية الأمة الكُردية ومهدها، (أربيل: ٢٠٠٣)، ج٢، ص ص٧ ـ ٧١.

للسيادة الساسانية على القسم الأعظم من بلاد الكُرد (كُردستان)[1]. والثابت تأريخياً أن المعارف العربية الإسلامية، بضمنها التاريخ، عندما بدأت بالتشكل، كان للموروث الفارسي حضوره القوي في هذه العملية، فأضطلع ذلك الموروث بدور مهم في بلوَرة الكثير من المفاهيم والتصوّرات العربية الإسلامية منها: تصوّرهم عن تسمية الكُرد وأصلهم وطبيعتهم. فقد حاول المسلمون الإجابة على أسئلتهم الكثيرة عن طريق هذا التراث، خاصة ما يتعلق بالمسائل التاريخية، لذا نجد الكثير من المؤرخين وهم ينهلون من الثقافة الفارسية وينتمون إليها[2]، وقد دعمت ذلك عملية النقل والترجمة عن الفارسية لنقل مجمل الفكر المدّون بالفارسية (الفهلوية) إلى العربية[3].

وعودة إلى موضوعنا نقول أنه، ومن خلال استقراء ما تبقى من الروايات التاريخية المتعلقة بفترة ما قبل الإسلام والبدايات الأولى لها، والمدونة على وجه الخصوص بالعربية، نجد بأن لمفهوم الكُرد دلالات اجتماعية شمولية تتعدى كونها تسمية عرقية (اثنونوميكية) تطلق على مجموعة بشرية معينة، فعلى سبيل المثال نرى ان أبا حنيفة الدينوري (ت ٢٨٢هـ \٨٩٥م)[4] يتحدث عن "ساسان" الذي تنسب إليه الدولة الساسانية، فيقول: (افتنى غنماً وصار مع الأكراد في الجبال وفارق

---

(١) أبو حنيفة الدينوري:الأخبار الطوال، تحقيق:عمر فاروق الطباع،(بيروت:د.ت)، ص ٤٣. اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، (بيروت: ١٩٦١)، ج١، ص ص١٦٤ ـ ١٦٨، ١٧٧. الطبري: م. س، ج٢، ص٤١. كذلك راجع : أحمد:م. ن ، ج١، ص ص٢٦٦ ـ ٢٦٩.

(٢) جب: علم التاريخ، ص٥٦ ـ ٥٧.

Bertold Spuler:- The evolution of persian historiography، in : Lewis and Holt (ed):- Historians of the middle east، P 127.

(٣) الجاحظ: الحيوان، حققه: عبدالسلام محمد هارون، (القاهرة : ١٩٦٨)، ج١، ص٣٨. إبن النديم: الفهرست، ص٣٦٣ ـ ٣٦٤. ولتفاصيل هذه الحركة راجع: مُحمد (مُحمدي): الترجمة والنقل عن الفارسية في القرون الإسلامية الأولى، (بيروت : ١٩٦٤)، ج١، ص ص٢ ـ ١٦.

(٤) أبو حنيفة الدينوري: هو أحمد بن داود بن وَنَنْد، من أهل مدينة الدينور الكُردية، ولد في العقد الأول من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. كان موسوعة للمعارف السائدة في عصره وخاصة النحو واللغة والهندسة والحساب وعلوم الهيئة. وهو من أوائل المؤرخين الذين كتبوا في التاريخ العام، ومن كتبه المشهورة:الأخبار الطوال، كتاب البلدان، كتاب الأنواء وغيرها، إبن النديم:الفهرست، ص٨٦. عمر فاروق الطباع: مقدمته لكتاب الأخبار الطوال، ص ص أ ـ ن.

الحضارة غيضاً من تقصير أبيه به)[1]. ولذلك كان أولاد ساسان يعيّرون إلى أيام أبي حنيفة ـ حسب قوله ـ أي إلى القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي بـ (رعي الغنم، فيقال ساسان الكُردي، وساسان الراعي)[2]. وما يتبين من هذه الروايات أن (الكُرد) هم سكنة الجبال بعيداً عن الحواضر ؛يرعون الغنم وينظر إليهم بازدراء. ويورد مؤرخون آخرون روايات حول مؤسس الدولة الساسانية (أردشير بن بابك) الذي تلقى رسالة من أخر ملوك الفرثيين، حكام فارس السابقين على الساسانيين، وهو يهدده ويعيّره بالقول:- (إنك قد عدوت طورك وإجتلبت حتفك أيها الكُردي المربى في خيام الأكراد...)[3].

من هذا المنطلق، و إعتماداً على هذه الروايات وغيرها، يجد الباحث ما يشبه الإجماع بين المستشرقين المعنيين بالكُرد حين يؤكدون على شمولية معنى (الكُرد) في العصر الساساني والقرون الأولى للعصر الإسلامي، حيث يشير هؤلاء إلى أن إسم الكُرد كان يطلق على جميع القبائل الرحالة وشبه الرحالة المعروفة آنذاك[4]. وما يدعم وجهة نظر هؤلاء، ما يورده المؤرخ الفارسي الأصل أبو الحسن حمزة الأصفهاني (ت ٣٦٠هـ/ ٩٧٠م)[5] من أن الفرس كانت (تسمى الديلم أكراد طبرستان، كما كانت تسمى

---

(١) الأخبار الطوال، ص٣٠.

(٢) م . ن . ص.

(٣) الطبري: م. س، ج١، ص٣٩. كذلك: إبن الأثير: الكامل، ج١، ص٣٨٢.

(٤) V. Minorsky:- The "Kurds"، in the Encyclopaedia of Islam، (Leyden – London)، Vol. 11، P1214.

ولنفس المؤلف بالكردية:-

ڤلاديمێير (مینۆرسکی): مینۆرسکیو کورد، کۆمەڵەی ٦و تار،و: ئەنوەر سوڵتانی، (هەولێر: ٢٠٠٢)، ل٨٣ – ٨٤. كذلك راجع: برتولد (اشبولر): تاريخ ايران در قرون نخستين اسلامي، ت:- جواد فلاطوری، (تهران: ١٣٧٣ ه.ش)، ص ص٤٣٦ – ٤٣٧. مارتين فان برونەسن: ئاغاو شێخو دەوڵەت، کوردۆ، (سلێمانی: ١٩٩٩)، بەرگی یەکەم، ل١٣.

(٥) أبو عبدالله حمزة بن الحسن، ولد سنة (٢٨٠هـ/ ٨٨٣م)، في أصفهان وتوفي فيها سنة (٣٦٠هـ/ ٩٧٠م). وهو من المؤرخين المعروفين بميوله الفارسية في كتابة التاريخ. له عدة كتب أشهرها (تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء)، إبن النديم: م.ن، ص١٥٤. الزركلي:الأعلام، ج٢، ص ٣٠٩. سزكين: تاريخ التراث العربي، ج١، ص٥٤٠.

العرب أكراد سورستان وهي العراق)[1]. وكان هذا النص حجة قوية بيد المستشرقين ليستدلوا به على شمولية (الكُرد) وعدم استعماله كتسمية إثنية يعنى الكُرد لذاتهم[2].

وما نظنه هو أن هذه الشمولية في إطلاق التسمية من لدن المؤرخين، إنما هو تعميم لتسمية الكُرد نفسها، والتي تعني مجموعة بشرية معينة ومتمايزة، ولكن التسمية قد عممت وأُطلقت على الآخرين تشبيهاً لهم بالكُرد بسبب تشابه البناء الإجتماعي لهذه المجموعات (أي الكُرد، الديلم، والعرب) إلى حد ما. فعندما يقال للعرب أكراد سورستان، وللديلم أكراد طبرستان، فأن هذه التسميات الوصفية تعبر عن مجموعة من التصوّرات المكونة حول طبيعة هذه المجموعات البشرية المغايرة للثقافة الفارسية المهيمنة، والتي - برأينا - ترى بأن إطلاق هذه التسميات على هذه المجموعات أي العرب والديلم، هو من قبيل تشابهها - بشكل أو بآخر - في ظواهر إجتماعية معينة كانت إنعكاساً للبيئة المعاشة البعيدة عن المستقرات المدينية، أو الحضارية. فحالة الكُرد وطبيعة علاقاتهم القَبَلية هي التي تدفع بالثقافة الفارسية إلى تعميم مدلولات هذه التسمية من الجانب الإجتماعي. إذن قد يكون وصف هذه الشعوب ب(الكُرد) ناشئة من النظرة الاستعلائية للفرس - حكاماً ومنتجي أفكار - وانعكاساً لنظرة سكان الحضر - المدن - إلى سكان الريف و أهل الرعي، كما أكد على ذلك المؤرخ أبو حنيفة الدينوري عندما قال بأن (ساسان) يقال له تعيِّيراً (ساسان الكُردي)[3]، دون أن يعني ذلك انحداره من أصول كُردية.

ولكن أكانت تسمية الكُرد ودلالاتها في السياق المتواتر للكتابات التاريخية العربية هي محض هذا الإستخدام الشمولي لها؟. نحن لا نظن بأن المؤرخين استطاعوا التخلص من الإرث السابق في هذا المجال. ومديونية المعرفة التاريخية الإسلامية للتراث السابق تتجلى في ما يذكره الطبري عن النبي إبراهيم وعملية حرقة، حيث يشير إلى أن عبدالله بن عمر بن الخطاب سأل أحدهم أتدري...من الذي أشار بتحريق إبراهيم

---

(١) تاريخ سني ملوك الأرض ، ص١٧٣.

(٢) مينۆرسكى: س.پ، ل٨٣. اشپولر:ن. م، ص٤٣٦.

(٣) الأخبار الطوال، ص٣٠.

بالنار. قال: قلت لا، قال: رجلٌ من أعراب فارس .قال: قلت يا أبا عبدالرحمن وهل للفرس أعراب ؟قال: نعم، الكرُد هم أعراب فارس)[1] وهذا يعنى ان لفظ الأعراب كان يطلق،تشبيعاً أيضاً، على غير العرب. وهنا تظهر شمولية لفظ الكُرد أكثر و إمكانية تعميمها حسب ما ذهبنا إليه[2]. ولكن ـ ومن جانب آخر ـ تضعنا مثل هذه الروايات أمام مسألة جوهرية هي رؤية الكُرد في المجال الجديد للتعريف والتسمية، وهو المجال العربي الإسلامي، ولعل هذه الرواية التي يصل الطبري بسندها إلى عبدالله بن عمر بن الخطاب (ت ٧٤هـ/٦٩٣م) من المحاولات العربية الأولية للتعريف بالكُرد، أي جعل هذه المجموعة البشرية التي أصبحت جزءاً من (الأمة ـ الدولة) معروفة في هذا المجال الجديد.

وفقاً للرواية لدينا معادلة طرفها الأول هو الكُرد، والطرف الثاني يمثلها أعراب فارس، ولفهم هذه المعادلة ينبغي لنا أن ننظر إلى الإطار الإجتماعي التي ينبثق منها هذه المعرفة. ولعلنا لا نخطئ إن قلنا بأن المعادلة هي نوع من مقايسة الكُرد بأشباههم، أو نوع من قياس المشاهد على المعلوم، فمشهادة الكُرد تقاس على المعلوم عند المشاهد العربي (وهو هنا عبدالله بن عمر) الذي يحمل جزءاً من ذاته وهو يشاهد الكُرد[3]. فلأعراب فارس دلالة تتجاوز المعنى المقصود من الأعراب؛ أي العربي البدوي (أهل الوبر)، مع ما تحمله هذه التسمية من دلالات سلبية منذ البدايات الأولى

---

(١) تاريخ الرسل والملوك، ج١، ص٢٤٠ ـ ٢٤١. وقد نقل مؤرخون آخرون هذه الرواية وأسلموا باعتبار الكُرد من (أعراب فارس) أو (أعراب العجم)، ينظر: إبن الأثير: الكامل، ج١، ص٩٨. أبو الفداء: المختصر في أخبار البشر،(القاهرة:١٣٢٥هـ)، ج١، ص٨٣. ابن الوردي: تاريخ ابن الوردي المسمى (تتمة المختصر في أخبار البشر)، (النجف: ١٩٦٩)، ج١، ص٧٢

(٢) أنظر حالة أُخرى من تعميم تسمية الكُرد عند الجاحظ الذي يذكر بأن هذيلاً من العرب يقال لهم (أكراد العرب). رسائل الجاحظ، حققه: عبدالسلام محمد هارون، (القاهرة : ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م)، ج١، ص١٠ ، ٧١.

(٣) لمفهوم القياس والمشاهدة، بالمعنى المستخدم هنا، راجع: منذر (الكيلاني): الإستشراق والإستغراب ـ إختراع الآخر في الخطاب الأنثروبولوجي، ضمن : الطاهر (لبيب) وآخرون: صورة الآخر ـ العربي ناظراً ومنظوراً إليه، (بيروت : ١٩٩٩)، ص ٧٥ ـ ٧٦.

للإسلام[1] إلى إبن خلدون[2]، وفارس كبلادٍ لمجموعة بشرية مغايرة ومعروفة بحضريته[3]. بالتالي تشكل (أعراب فارس) منظومة دلالية شمولية يعبر عن حالة البداوة عند جزء من فارس، ويصبح المعادلة نوعاً من الاستدلال التقويمي يقصد منها فهم الكُرد. وهي تحدد ملامح الكُرد وفقاً للمتلقي العربي، وذلك لتسهيل هذا الفهم عليه ضمن نظامه المعرفي الخاص. فعندما يوصف الكُرد شمولياً هكذا، فأن الوصف لا يخرج عن الإطار المعرفي للمجتمع العربي ومخياله الجمعي. وكان عبدالله بن عمر، في معادلته، ينطلق من هذا المخيال الذي فيه للفارس والأعراب حضوراً ومكانةً. إذن الأمر هنا لا يتعدى كونه خلقاً لتصوّر عام عن الكُرد يطابق والبيانات المخزونة في المخيال عن الشطر الثاني للمعادلة. والنتيجة النهائية للمسألة هي التعرّف على الكُرد كمجموعة بشرية قابلة للاستيعاب والفهم، لكونهم يشابهون الأعراب في الصفات لكنهم ينتمون إلى فارس. وما نجده بعد ذلك ـ تأييداً لهذا الموقف ـ هو ترادف الأكراد والأعراب، في كثير من الأحيان، وفي سياقة الأخبار المتعلقة بالعصور الإسلامية المختلفة[4]. وهكذا تظهر المعرفة التاريخية كفيصل يحوز على سلطة التعريف طبقاً لمحدداته الخاصة، ويعمل على تشكيل نموذجٍ من الكُرد تتميز بالشمولية التي عاهدناها سابقاً.

على الرغم من هذه الشمولية في تحديد معاني الكُرد و محاولات تعريفه، فأن ما نتبينه بعد ذلك هو إستخدام (الكُرد) كتسمية إثنية لمجموعة بشرية معينة، حيث يعَّرف الكُرد على أنهم جيل أو طائفة معروفة من الناس[5] وإن تركّز الدلالات الشمولية التي أعطيت للتسمية في هذه المجموعة، كما سنبين لاحقاً.

---

(١) جاء في القرآن الكريم: ﴿الأعراب أشد كفراً ونفاقاً...﴾ سورة الحجرات، الأية (١٤)، وللتفاصيل عن صورة الأعراب في المراحل الأولى للإسلام راجع: السيد: م.س،ص ص٦١ ـ ٦٤.

(٢) المقدمة، ص١١٨ ـ ١٢٠.

(٣) أنظر ما يقوله الجاحظ:البيان والتبيين، حققه:فوزي عطوي، (بيروت : ١٩٦٨)، ص٨٧. المقدسي:البدء والتاريخ،ج١،ص٣٦.

(٤) لنا عودة إلى هذه المسألة عند دراستنا لطبيعة الكُرد، ينظر ص٧٥ – ٧٦.

(٥) الأزهري: تهذيب اللغة، حققه:علي حسن هلالي، (القاهرة : ١٩٦٧)، ج١٠، ص١٠٩. إبن الأثير: اللُباب في تهذيب الأنساب، (بيروت : ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)، ج٣، ص٩٢، إبن منظور: لسان العرب، ج٣، ص٢٣٩.

وبرأينا أن مفهوم الكُرد والكُردية - أي الانتماء أو الشعور بالانتماء إلى هذه المجموعة- قد ترسخ خلال العصور الإسلامية مكوّنة بذلك الذات الكُردية بالمعنى المفهوم والمقبول له آنذاك، ونجد بعض من الكُرد يعبرون عن ذاتيتهم هذا عندما يحتكون بالثقافة العربية الإسلامية ويصبحون متكلمين في المجال الإسلامي ويصبح لهم ما يُعرف بالحس التاريخي الذي يتوافق ومعطيات (الآخر) ذوي السيادة[1]. والمتصفح لكتب التواريخ والطبقات وغيرها يجد ما يؤكد هذا الشعور بالإنتماء إلى تسمية الكُرد، حيث يتلقب الفاعلون التاريخيون من الكُرد ،أي البارزين في المجالات المتنوعة وخاصة الإدارية والسياسية والعلمية والشرعية، وفي كثير من الأحيان، بـ (الكُردي) نسبة إلى الكُرد[2]، وهم يفتخرون في بعض المناسبات بكُرديتهم[3] هذا، وغير ذلك من ملامح الإنتماء إلى الكُرد وتجلياتها خاصةً أثناء الحروب الصليبية ، ونتيجة للاحتكاك الكبير والمباشر لهم بغيرهم من الشعوب[4] . ونحن هنا لا نريد الدخول في تفاصيل ذلك، حرصاً على عدم الخروج عن السياق العام للموضوع.

---

(١) قارن مع: المسعودي: مروج الذهب، ج١، ص٤٣٦. ابن الأثير: الكامل، ج٩، ص٣٥. ٣٦.

(٢) راجع على سبيل المثال: السمعاني: الأنساب، تقديم وتعليق:عبدالله عمر البارودي، (بيروت : ١٩٨٨)، ج٥، ص٥٤. ابن الأثير:اللُباب، ج٣، ص٩٢. الذهبي: المشتبه في الرجال أسماءهم وأنسابهم، تحقيق:علي محمد البجاوي، (القاهرة : (١٩٦٢)، ج١، ص٥٤٩، وغير ذلك من كتب السير والطبقات.

(٣) عمادالدين الأصفهاني: خريدة القصر وجريدة العصر، تحقيق: شكري فيصل، (دمشق: ١٩٦٨)، ج٢، ص٣٤٨.

(٤) ينظر: عماد الأصفهاني: الفتح القسي، ص٥٨٨. إبن الأثير: الكامل، ج١١، ص٣٤٢. ولنفس المؤلف: التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية، تحقيق:عبدالقادر أحمد طليمات، (القاهرة : ١٩٦٣)، ص١٤٢. إبن شداد: النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية (سيرة صلاح الدين)، تحقيق: جمال الدين الشيال، القاهرة: ١٩٦٤)، ص٦٣.

إبن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: د. ت)، ج٧، ص ١٥٥.

٢- المحاولة العربية لصياغة تسمية الكرُد وبلادهم

فيما يتعلق بتسمية الكُرد من حيث أنها تسمية لوحدها، وكيفية بيانها وتعريفها من لدن الثقافة العربية الإسلامية، نقول ـ ومن خلال تفحصنا للمصادر ـ أن هنالك محاولتين أساسيتين للتقرب من هذه التسمية وصياغتها عربياً، أي جعلها معروفة في السياق التاريخي العربي لإستخدامها.تتلخص المحاولة الأولى في اعتبار الـ(الكُرد) اسم الأب التاريخي لـ (هذا الجيل الذي يسمون الأكراد)[١].وقد أجمع أغلب المؤرخين الذين تعرضوا لأصل الكُرد على ذلك[٢] وإن اختلفوا فيما وراء الـ(الكُرد) من الآباء كما سنرى. والملاحظ أن هذا التفسير الدوني والمفتعل لتسمية الكُرد لم يكن مثار نقد وإستفهام عند هؤلاء المؤرخين الذين قبلوه واحتفوا به دون تمحيص. ولعل الأمر هنا لا يتعلق بالتطور اللغوي لهذه التسمية بقدر تعلقها بمحددات المعرفة التاريخية الإسلامية نفسها، والتي كانت لها تصوّرها الخاص بأصل الجماعات البشرية المختلفة. حيث ترتبط كل مجموعة بشرية بأب تأريخي بعيد وهو الذي أعطاهم الإسم الذي يحملونه كفارس ويونان، وكقحطان وعدنان الذين ينسب إليهم العرب كلهم، وغير ذلك من المسميات[٣]. فالمسألة هنا هي إيجاد مسند فوق تأريخي ـ بالمعنى الحديث ـ لإطلاق كل تسمية حاضرة و مستمرة على المجموعة البشرية التي يمثلها. والتاريخ بهذا المعنى، هو عملية البحث عن الأصول؛ عن حالة الوجود الأولى وما تبعه من

---

(١) إبن دريد: جمهرة اللغة، (حيدر أباد/ الدكن: ١٣٤٥هـ)، ص٢٥٥.

الجواليقي: المعرب، ص٣٣٢.

(٢) المسعودي: مروج الذهب، ج١، ص٤٣٥. وللمؤلف نفسه: التنبيه والإشراف، ص٩٤. إبن خلكان: م.س، ج٥، ص٣٥٨. النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب، (القاهرة: د. ت) السفر الثاني، ص٢٩٠. المقريزي : السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق : محمد عبدالقادر عطا، (بيروت: ١٩٩٧)، ج١، ص١٠١.

(٣) المقدسي: البدء والتاريخ، ج٢، ص٤٠.الهمداني: كتاب الأكليل، حققه: محمد بن علي الأكوع، (بغداد : ١٩٧٧م)، ج١، ص١٣٧. ابن حزم الأندلسي:جمهرة أنساب العرب، تحقيق: لجنة من العلماء، (بيروت: ١٩٨٨م)، ص٧.

الافتراق والتفرع، الأمر الذي يجعل من التباينات الموجودة الآن بين الشعوب والأمم مسألة مفهومة.

لرجالات المعرفة التاريخية يؤيد هذا التصوّر النظرة العقيدية السائدة عن وجود أب تأريخي أعلى تنسب إليه البشرية جمعاء (آدم)، ثم يأتي بعده أبٌ مشترك لعدة أمم وشعوب كالأبناء الثلاثة للنبي نوح (ع) وهم سام، حام، ويافث. فهؤلاء يتوزع عليهم جميع الأمم المعروفة عند المسلمين[١]، ومنهم الكُرد الذين ينحدرون بدورهم من (يافث) عند البعض[٢]، و (سام) عند الآخرين[٣]. ويبدو أن هذه النظرة الشمولية لأصل الأمم والشعوب قد دخلت المعرفة التاريخية الإسلامية بتأثير من التراث التوراتي ـ الإنجيلي السابق على الإسلام، حيث تسلل الكثير من المعلومات التأريخية ذات الطابع القصصي ـ الديني إلى التاريخ العربي، وعرفت آثارها في التأريخ وفي علوم الدين بإسم الإسرائيليات[٤].

وأي كان مصدر هذه الرؤية، فأننا نرى بأن هذا التسلسل التاريخي والعملية التأسيسية لتسمية الكُرد، إنما هو بحث عن نوع من الشرعية التبريرية لوجود (الكُرد) الفعلي في الحاضر. فتعيين بداية التسمية بالـ (كُرد) يأتي استجابة لحاجة آنية إلى معرفة أصل التسمية. والأصل من هذا المنظور، وكما ذهب إليه أحد الباحثين، هو إمارة توحد في بوتقتها وتحت اسمها مجموعة من الأشياء التي جاءت بعدها، فالناظر لمسيرة الأشياء من بدايتها إلى نتيجتها يرى بأن الأمور تحدث وكأنها من

---

(١) إبن قتيبة: المعارف، ص١٢. ١٣، الطبري: تاريخ. ج١، ص١٠٥. ١٠٦. الهمداني: الإكليل، ج١، ص١٣٧ وما يليها. ابن الأثير: الكامل، ج١، ص٧٨. أبو الفداء: المختصر، ج١، ص١٠ ـ ١١.

(٢) الحميري: التيجان في ملوك حمير واليمن، نشره: ن.ف. كرنكو، (حيدرآباد/ الدكن : ١٣٤٧هـ / ١٩٢٨م)، ص٥١. النويري: م.س، السفر الثاني، ص٢٨٨، ٢٩٠.

(٣) إبن خلدون: تاريخ إبن خلدون، تحقيق: خليل شحادة،(بيروت : ١٩٩٦)، ص٩، ١٨١. راجع أيضاً: القلقشندي: قلا ئد الجمان فى التعريف بقبائل الزمان، تحقيق: إبراهيم الابياري ،(القاهيرة:١٩٦٣)،ص ٣١.

(٤) مصطفى:التاريخ العربي والمؤرخون، ج١، ص١٠٧. وعن تفاصيل هذه التأثيرات راجع

Franz Rosental:- The influence of the biblical tradition on Muslim historiography، in : Lewis and Holt: op.cit ، PP. 35 – 45.

طبيعة الأشياء الخفية، ويرى بأن في النسب، و الشعب الذي يحمل إسم مبني على هذا النسب، قوة حيوية دافعة توصله بشكل بديهي إلى حاضره[1]. ومن ثم فأن بدايات الأشياء وأصولها إنما هي بدايات اسمية لا سببية، وهي مجرد أسماء في الماضي (لا ترتبط باللواحق إلا بسبقها لها في تسلسل أصم)[2].

ما قلناه أعلاه ينطبق بنوع من الأنواع على المحاولة الثانية لتفسير تسمية الكُرد، والتي تريد تعريف هذه التسمية بجعلها كلمة عربية لها معناها الخاص ضمن هذه اللغة بعينها. فلفظ الكُرد (إن كان عربياً فاشتقاق اسمه من المكاردة وهو مثل المطاردة في الحرب)[3]، وكذلك يقال: (تكارد القوم مكاردة و كراداً) أو يقال: (تكاردَ القومُ تكارُداً)[4] وقد وجد هذا الاحتواء اللغوي لتسمية الكُرد إقبالاً عند بعض من المؤرخين الذين يوردون رواية منتشرة بين الناس عن أصل الكُرد، فوفقاً للرواية يلحق الكُرد بإماء النبي سليمان بن داود، الذين وقع المنافقات الشيطان عليهن، حملها وعندما وضع تلك الإماء ، قال سليمان: (أكردوهن إلى الجبال والأودية، فربتهم أمهاتهم..فذلك بَدْء نسب الأكراد)[5].من هذا المنظور يجد المتمعن في هذه المحاولة، التي تريد أن تجعل من تسمية الكُرد لفظاً عربياً، إنها تدخل ضمن المحاولة الشمولية الرامية إلى رؤية العالم والتفكير به عربياً، أي قولبتها، وخاصة إشتقاقات الأسماء لكي تكون معروفة ضمن هذه اللغة، ومن ثم تصبح التسمية جزءاً مقبولاً في الواقع الاجتماعي المعاش لهذه اللغة..

---

(١) العظمة: الكتابة التاريخية، ص١٠٤.

(٢) م. ن، ص١٠٨.

(٣) إبن دريد: جمهرة اللغة، ج٢، ص٢٥٥. الجواليقي: المعّرب، ص٣٣٢.

قارن مع الأزهري: تهذيب اللغة، ج١٠، ص١٠٩. إبن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، (القاهرة: ١٩٧٩)، ج٥، ص١٧٦. إبن منظور ج٣، ص٢٣٩.

(٤) إبن دريد: م. ن، ج٢، ص٢٥٥. الجواليقي: م. ن ، ص٣٣٢.

(٥) المسعودي: مروج الذهب، ج١، ص٤٣٥. كذلك ينظر المقريزي: المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بخطط المقريزي، (بيروت: د.ت)، ج٢، ص٢٣٢.

وقبل أن نضرب أمثلة أخرى حول عملية التسمية بهذا المعنى، نرى من الضروري أن نشير إلى مسألة بقيت، ولفترة طويلة، في حيز (اللامفكر فيه) في المعرفة التاريخية، بل وحتى الجغرافية الإسلامية، وهي وجود اسم جامع لبلاد الكُرد. حيث أن هذه البلاد، وكما هو معروف، كانت منقسمة على مجموعة مختلفة من الأقاليم و النواحي[1] تتغير تشكيلاتها وتتسع أو تتقلص حدودها حسب الأوضاع السائدة[2]. إن تقسيم بلاد الكُرد على هذا المنوال، والذي هو تقسيم إداري بالدرجة الأولى، يعود إلى العصور السابقة على الإسلام وخاصة العهد الساساني البائد[3]، وما فعلته السلطة الإسلامية هو تثبيت لهذا التقسيم. والملاحظ أن اسم أي من هذه الأقاليم أو النواحي لم يكن يحمل الخصائص الأثنية للكُرد على غرار المسميات العرقية لكثير من البلدان، والتي دأب المؤرخون و البلدانيون على ذكرها كبلاد فارس، جزيرة العرب، أرض الترك وغير ذلك من المسميات الجغرافية التي تطلق على أساس عرقي إثني. فالمسعودي، الذي خص الكُرد بمعلومات وافية[4]، لم يشر إلى مثل هذه التسمية أو أي تسمية جامعة لبلادهم، وكل ما أورده هو ذكر لمساكن الكُرد وديارهم في أقاليم ونواحي متفرقة ومتنوعة[5].

---

(١) محمد أمين (زكي): خلاصة تاريخ الكُرد و كُردستان، ت: محمد علي عوني، ط٢، (بغداد :١٩٦١)، ص٣٥٥. والأقاليم التي وزعت عليها أجزاء من بلاد الكُرد في العصور الإسلامية هي على وجه العموم:الجبال، فارس، الجزيرة الفراتية، آذربيجان، أرمينية ، خوزستان وأقاليم أخرى بدرجة أقل لتفاصيل ذلك ينظر: حكيم أحمد (مام بكر): الكُرد وبلادهم عند البلدانيين والرحالة المسلمين، أطروحة دكتوراه غير منشورة،جامعة صلاح الدين، (أربيل : ٢٠٠٣)، ص ص٨٢ ـ ١٠٧.

(٢) ينظر مثلاً التغييرات التي حدثت بمجيء المغول في زرار صديق (توفيق): كُردستان في القرن الثامن الهجري، (أربيل : ٢٠٠١، ص٤٥ ـ ٤٦.

(٣) راجع .: Joha Macdonald (Kinneir): A geographical memoir of the Persian empire، (New york – ١٩٧٣)، pp.

(٤) مروج الذهب، ج١، ص٤٣٥. التنبيه والإشراف، ص٩٤.

(٥) يقول المسعودي بأن الكُرد يتوزعون في (زمام فارس وكرمان و سجستان وخراسان وأصبهان وأرض الجبال من الماهات" ماه الكوفة (الدينور)، وماه البصرة (نهاوند)، وماه سبذان، والإيغارين وهما البُرج وكرج أبي دلف وهمذان وشهرزور ودراباذ والصامغان وأذربيجان،

و ما يمدنا به المؤرخون فيما يتعلق بالكُرد و بلادهم هو اقتران اسمهم بالجبال منذ البدايات الأولى للتدوين التاريخي إلى عهد إبن خلدون وما يليها، حيث نجد تعابير مثل (الأكراد في الجبال) في ثنايا الأخبار المتفرقة[١]، بل واعتبر الجبال، على وجه العموم، مسكناً للكُرد وموطن نشأتهم[٢]. وقد عدَّ إقليم الجبال[٣] داراً للكُرد[٤]. ويشير السمعاني (المتوفى سنة ٥٦٢هـ/ ١١٦٦م) في معرض تعريفه بالكُرد إلى أنهم (طائفة بالعراق)[٥]، ولعله يقصد بالعراق هنا إقليم الجبال نفسه، كما يقول ياقوت الحموي؛ حيث حلت تسمية العراق محل الجبال خاصة في العصر السلجوقي (٤٤٧ ـ ٥٩٥هـ/ ١١٥٥ ١١٩٨م)[٦] الذي عاش فيه السمعاني. ولكن ذلك لا يعني أن إقليم الجبال كان يستوعب الكُرد جميعهم، والذين تركّز وجودهم ـ في هذا الإقليم ـ في الأجزاء الغربية منها بحسب ما أكد عليه الباحثون الذين درسوا الوجود الكُردي فيه[٧]. وبالتالي لم تعن

وأرمينة وأران والبيلقان، والباب والأبواب، ومن بالجزيرة والشام والثغور)، التنبيه والإشراف، م. ن، ص.

(١) راجع: الجاحظ: البيان والتبين، ج١، ص٨٦. أبو حنيفة الدينوري: م. س، ص٣٠. الطبري: م. س، ج٢، ص. ابن الأثير:الكامل، ج١، ص٢٧٩.

(٢) إبن قتيبة الدينوري: المعارف، ص٢٧٠، أبو حنيفة الدينوري: م. ن، ص٥، ١٦. سبط إبن الجوزي: مرآة الزمان، ج١، ص٢٥١. إبن خلدون:المقدمة، ص٥٠.

(٣) إقليم الجبال: من الأقاليم الواسعة في مملكة الإسلام، وكان يحدها من الشرق خراسان وإقليم فارس، ومن الغرب آذربيجان، فيما يحده شمالاً بلاد الديلم وقزوين والري، وجنوباً العراق و خوزستان، ومن مدنه المشهورة همدان والدينور وأصبهان ونهاوند وقرمسين (كرمنشاه) والكرج وغيرهم. إبن حوقل: صورة الأرض، ط٣، (بيروت: ١٩٧٩)، ص٣٠٤. ٣٠٦. ياقوت الحموي: معجم البلدان، (بيروت: د. ت)، ج٢، ص١٠٣.

(٤) اليعقوبي: البلدان، (النجف: ١٩٥٧)، ص٦.

(٥) الأنساب، ج٥، ص٥٤.

(٦) معجم البلدان، ج٢، ص٩٩. وينظر : كي لسترنج: البلدان الخلافة الشرقية، ت: بشيرفرنسيس و كوركيس عواد، (بغداد : ١٩٥٤)، ص٢٢٠.

(٧) ينظر: حسام الدين علي غالب (النقشبندي): الكُرد في الدينور وشهرزور خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، (بغداد: ١٩٧٥)، ص٢ ومابعدها. نيشتمان بشير (محمد): الأحوال السياسية والإجتماعية والإقتصادية لغرب إقليم

اقتران اسم الكُرد بالجبال، إقليم الجبال لذاته، ويتضح ذلك في معالجة المؤرخين المتأخرين لهذه المسألة، فنجد ابن فضل الله العمري (ت ٧٤٩هـ/ ١٣٤٨م) [(١)] يعد الكُرد من سكنة مملكة الجبال، وهي الجبال التي تحجز بين ديار العرب وديار العجم، ويبدأ من جبال شهرزور[(٢)] وهمدان[(٣)] لينتهي بالقلاع الجبلية الواقعة في بلاد الأرمن[(٤)]. ويستخدم ابن خلدون (جبال الأكراد) بنفس المعنى تقريباً أي بلاد الكُرد وموطن قبائلهم[(٥)].

أما لفظ كُردستان (موطن الكُرد) فلا نجد استخداماً له في الكتابات التاريخية العربية. وبدايات إستخدامه ظهرت في مصادر غير عربية فالمعروف أن الرحالة الإيطالي الشهير ماركوپۆلۆ (Marcopolo) (ت١٣٢٣م) والذي زار كُردستان في

الجبال خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة صلاح الدين،(اربيل: ١٩٩٤)، ص ص١٤ . ٣٤. ميرزا: غربي إقليم الجبال، ص ص٢٣. ٢٧.

(١) إبن فضل الله العمري: شهاب الدين فضل الله أحمد بن يحيى، ينتهي نسبه إلى عمر بن الخطاب، ولد في دمشق سنة (٧٠٠هـ/١٣٠١م)، عمل في ديوان الإنشاء وبرع في الأدب والتاريخ والإنشاء، وهو من مؤرخي الموسوعات التاريخية في العصر المملوكي، ومدوناته تبلغ عشرات المجلدات، ولعل أشهرها (مسالك الأبصار في ممالك الأمصار) و (التعريف بالمصطلح الشريف)، توفي سنة (٧٤٩هـ/ ١٣٤٨م). إبن شاكر الكتبي:فوات الوفيات والذيل عليها،حققه: احسان عباس، (بيروت: د.ت)، مج١، ص ص١٥٧ . ١٦١. الزركلي: الاعلام، ج١، ص٢٥٤. كذلك محمد حسين شمس الدين: مقدمته للتعريف بالمصطلح الشريف، (بيروت : ١٩٨٨م)، ص٣.

(٢) شهرزور: كانت كورة واسعة في إقليم الجبال تقع بين مدينتي همدان و أربل، وغالبية أهلها من الكُرد. إلا أن المدينة خربت ولم يبق منها إلا الإسم. ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج٣، ص٣٧٥. النقشبندي: الكُرد في الدينور وشهرزور، ص ص٦٦. ٧٢.

(٣) كانت من كبرى مدن إقليم الجبال، تقع في وسط الإقليم تقريباً. وهي من المدن العتيقة، حيث كانت عاصمة للملكة الميدية، وكانت تُعرفُ بـ (أكباتانا) أي ملتقى الطُرق، وكانت تقع على طريق الحجاج والقوافل التجارية. أبو الفداء الأيوبي: تقويم البلدان، (باريس: ١٨٤٠)، ص٤١٧. القلقشندي صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، (بيروت: ١٩٨٧)، ج٤، ص٣٧٠. جمال (رشيد) وفوزي (رشيد): تاريخ الكُرد القديم، (أربيل: ١٩٩٠). ص ص١١٣. ١١٤.

(٤) مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار، مخطوط مصور، ج٣، ص١٢٤. ١٢٥. وينقل عنه القلقشندي: م.ن، ج٤، ص٣٧٣.

(٥) المقدمة، ص.٥

القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، استخدمه في كتابه (Il milione) بالإيطالية أولاً[1] ثم أورده المؤرخون والبلدانيون الذين يكتبون بالفارسية ثانياً، وأشهرهم حمد الله المستوفي القزويني (ت ٧٥٠هـ/١٣٤٩م)[2] أما في المعرفة التاريخية الإسلامية العربية فلم يستخدم حسب علمنا إلا في فترة متأخرة جداً؛ في أواخر القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي حيث أورده المؤرخ الغياثي (ت بعد ٨٩١هـ/١٤٨٦م) في تاريخه[3].

إن عدم استعمال وذكر هذه التسمية من لدن المؤرخين كذلك البلدانيين الذين يكتبون بالعربية، لا يبررها كونها لفظة أعجمية غير مفهومة لدى أهل المصنفات ممن كتبوا بالعربية كما يشير إلى ذلك أحد الباحثين[4]، لأنهم استخدموا ومنذ البدايات الأولى تسميات جغرافية تشابه من حيث الصياغة تسمية كُردستان[5] وإذا ما نظرنا إلى هذه المسألة من منظور الهيمنة الثقافية الفارسية أولاً ـ والتي لم تتبلور فيها مثل هذه التسمية ـ والعربية من بعدها، والتي جاءت نتيجة للهيمنة السياسية والإدارية على بلاد الكُرد، نجد بأن مسألة عدم وجود اسم أثنى لهذه البلاد لم تصبح إشكاليةً في إطار هذه الثقافة. وكل ما أكدته هذه الثقافة، في ظل هذه الهيمنة، هي إقرارها التسميات المختلفة للتقسيمات الإدارية لبلاد الكُرد والتي لم يكن أغلبها يحتوي على الخصائص القومية لسكان هذه البلاد،في حين نرى بأن الاهتمام قد تركز، فيما يتعلق بإسم بلاد الكُرد، على إبراز الطابع الجبلي للكُرد ـ مع كل ما لهذا الطابع من دلالة في السياق التاريخي العربي الإسلامي[6] ـ واعتبار الجبل موطنهم والاسم الذي يمكن إطلاقها على بلادهم.

---

(١) ماركوبولو: رحلة ماركوبولو، ت: عبدالعزيز جاويد، (مصر: ١٩٧٧)، ج٢، ص٤٥.

(٢) نزهة القلوب في المسالك والممالك، بسعي وإهتمام وتصحيح: كَاى لسترانج، (تهران: ١٣٦٢هـ. ش)، ص ص١٠٧ـ ١٠٩ وللتفاصيل عن تسمية كُردستان وظهورها خاصة في المجال الفارسي راجع: توفيق: م.س، ص ص٣٧ ـ ٤١.

(٣) التاريخ الغياثي، تحقيق: طارق نافع الحمداني، (بغداد : ١٩٧٥)، ص١٨٣، ٣٣٦.

(٤) توفيق:م.ن، ص٣٩.

(٥) مثل خوزستان و سجستان وغير ذلك من الأسماء التي قلما نجد مؤرخاً لأخبار هذه المناطق إلا ويستخدمه.

(٦) لنا عودة إلى هذه المسألة في دراستنا لطبيعة الكُرد.

ونحن هنا لا نبغي لوم أو محاسبة المؤرخين والبلدانيين على السواء على عدم إطلاقهم اسماً موحداً أو عرقياً- أثنياً على هذه البلاد، لظننا ـ وكما أشرنا ـ بأن هذه المسألة لم تكن تقبل التفكير فيه مقابل مسألة أُخرى قد تبرر عدم بلورة مثل هذه التسمية وهي مسألة العمومية والتجزئة التي عُرّف بهما هذه المجموعة البشرية. فالكُرد ـ كأسم وكمصطلح ـ له صفات فيها من الشمولية الشيء الكثير، تبعده ـ أحيانا ـ عن أن يكون اسماً يطلق على شعب ما أو على مجموعة بشرية كغيرها من المجموعات، حتى عندما تنحصر المعاني الشمولية للتسمية في استخدام الأثني لها، فهم (أنواع وأجناس)[1] و (خلائق وأمم) و (طوائف متنوعة)[2]، ولكل نوع منهم لغتهم بالكُردية[3]. لا شك أن هذه الأحكام مردّه الحضور القوي جداً للنظام القبلي وظاهرة القنية والنجعة الخاصة بالقبائل الرحالة، كما سنبين لاحقاً، وما أعطته للكُرد من صفة التجزؤ والتعددية، وإن كانوا يمثلون جنساً خاصاً فهم (جنس خاص من نوع عام)[4]، فليس هنالك تمركز للكُرد بل انتشار سواء كان ذلك الانتشار جغرافياً أو بشرياً. ولعل ذلك هو ما دفع المؤرخين إلى أن لا يطلقوا تسمية جغرافية قادرة على احتواء هذه المجاميع، وكأن المؤرخين يتفقون جميعهم مع إبن خلدون وهو يدرس الأمم المختلفة ومنهم الكُرد، فيسميهم الأمم المتوحشة، ويقول بأن هؤلاء: (ليس لهم وطنٌ يرتافون (يعيشون) منه ولا بلدٌ يجنحون إليه، فنسبة الأقطار والمواطن إليهم على السواء)[5].

ولكن ماذا بعد أن ظهرت تسمية (كُردستان) واستعملت، لاسيّما في المجال الفارسي؟ ولماذا لم يحاول المؤرخون الذين يكتبون بالعربية إستعارتها منهم؟ يبدو لنا ان ذلك يرتبط بأنغلاق المعرفة التاريخية العربية على نفسها بعد مرحلة التأسيس الأولي، وعدم قدرتها التخلص من الإرث السابق. إذ لم تجر محاولة جادة لإعادة تأسيس

---

(١) المسعودي: مروج الذهب، جـ١، ص٤٣٥.

(٢) العمري:التعريف، ص٥٨، ١٤٩.

(٣) المسعودي:م. س، ج١، ص ص٤٣٥ ـ ٤٣٦.

(٤) العمري: مسالك الأبصار، مخطوط، ج٣، ص١٢٣.

(٥) المقدمة، ص١١٥.

وبلوّرة التسميات، بشكل واسع، في ضوء ما استجد من الأوضاع. وكل ما فعله المؤرخون المتأخرون هو إعادة ما قاله الأولون والقبول به، وطغيان طابع الاجترار والتقليد على كتاباتهم، هذا ما أحس به إبن خلدون حين قال عن المتأخرين إنهم (يكررون في موضوعاتهم الأخبار المتداولة بأعيانها، إتباعاً لمن عنى من المتقدمين بشأنها)[1]. ويؤكد على ما ذهبنا إليه تلك القطيعة- إذا جاز التعبير - التي حصلت بين المعرفة التاريخية المكتوبة بالعربية مع نظيرتها في المجال الفارسي وخاصة بعد سقوط بغداد على يد المغول (٦٥٦هـ/١٢٥٨م)، فأصبحت هناك مدرستين أساسيتين مختلفتين لتدوين التاريخ، أحدها عربية تابعت المسيرة في إطار الثقافة العربية الإسلامية التقليدية، وكانت تتمحور في القاهرة - دمشق، وتابعة للنظام السياسي المملوكي، والثانية فارسية اللغة؛ حيث توطدت هذه اللغة منذ العهد السلجوقي، فلما جاء المغول تبنوها على نطاق واسع[2]، فشهدت المعارف الفارسية - وخاصة التاريخ - نهضة ظاهرة[3]، وهي التي سمحت لنفسها استخدام تسمية كُردستان و على نطاق واسع بعكس المعرفة التاريخية المكتوبة بالعربية.

وعودة إلى عملية التسمية والتعريف نقول أنه من المحاولات التي تجلب الأنظار، في هذا المجال، هي تعريب أسماء الكثير من المدن والأقاليم الكُردية أو إجراء بعض التحويرات الضرورية عليها لكي تناسب النطق العربي لها. وهذه العملية تدخل ضمن محاولة عامة وشمولية تتعدى أسماء البلاد الكُردية، وهو ما يعرِّفه اللغويون بالمعرَّب من الأسماء والألفاظ، وتعني ذلك ما استعمله العرب من الألفاظ والتي هي بغير لسانها،

---

(١) م. ن، ص٣.

(٢) عن بعض ملامح هذه القطيعة، ينظر: مصطفى:الملامح والمميزات العامة للتاريخ في العصر المملوكيـ المغولي - التركماني، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، مج (١)، ع (١)، لسنة (١٩٨١)، ص٣٠. ٥٣.

(٣) عن تطور علم التاريخ الفارسي في العصور المتأخرة راجع جب:علم التاريخ، ص ص١٠٣. ١٠٩.

Lewis and Holt [ed]:- op.cit، p١٢٦J–١٥١.

أشبولر [وديگران]: تاريخنگارى در ايران، ترجمه وتأليف: يعقوب اژند، (تهران: ١٣٨٠هـ.ش)، ص ص٩٥. ١٥٣.

ولفظت به بألسنتها فعرَّبته[١]. ولهم في ذلك مذاهب، حيث يقومون بإجراء بعض التغييرات على الكلمة؛ يبدلون بعض الحروف التي ليست من حروفها أو يزيدون بعض الحروف على الأصل الأعجمي[٢] أو حتى أنهم يهملون الاسم (الأعجمي) ويضعون مكانها اسماً عربياً. يمكن ملاحظة كل ذلك فيما يتعلق بما نحن بصدده، فهناك محاولات ترمي إلى ترجمة الاسم الكرُدى، على سبيل المثال إن إقليم الجبال هي ترجمة لـ (كويَستان)[٣] الكُردية، ورأس العين[٤] هي الأخرى اسمها كُردية جاءت من (سەركانى)[٥]. وفي بعض الأحيان قاموا بإجراء بعض التكسيرات على الاسم الموجود ليتناسب والنطق العربي لها، فمثلاً إسم إقليم آذربيجان[٦] هو لفظ أعجمي معرَّب من (أژربادگان) أو (أتروپاتين)[٧]. و (قرمسين)[٨] تعريب (كرمان شاهان)[١] و (گنجه)[٢]

---

(١) الجواليقي:المعرَّب، ص٥٣. كذلك السيوطي: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرحه:محمد أحمد جاد المولى وآخرون، (القاهرة : د.ت)، ج١، ص٢٦٨.

(٢) الجواليقي:م. ن، ص٥٤. آدي شير: معجم الألفاظ الفارسية المعَّربة، (بيروت: ١٩٨٠)، ص٣.

(٣) جەمال رەشيد (ئەحمەد): لێكۆڵینەوەیەكی زمانەوانی دەربارەی مێژووی وڵاتی كوردەواری، (بغداد : ١٩٨٨)، ل٦٤.

(٤) رأس العين: كانت من المدن الكبيرة في إقليم الجزيرة، تقع بين حرّان و نصيبين، وهي معروفة بعيونها الكثيرة. وهي اليوم قضاء في محافظة الحَسَكة في كُردستان سوريا. ياقوت الحموي:معجم البلدان، ج٣، ص١٤،١٣. آزاد(ديركي): مدن كُردية، (بيروت: ١٩٩٨)، ص١٧٥ وما بعدها.

(٥) ديركي: م.ن ، ص١٧٦.

(٦) آذربيجان: من الأقاليم الواسعة، يحدها شرقاً الديلم والجبل، وفي الغرب أرمينية وشمالي إقليم الجزيرة، ومن الشمال إقليم آران ومن الجنوب الجبال. وهي تطابق اليوم آذربيجان إيران. ومن مشهور مدائنها:تبريز، مراغة، خوي، سلماس، أُرمية، أردبيل وغيرها. ينظر:ياقوت:م. ن، ج١، ص١٢٨. كذلك النقشبندي:آذربيجان . دراسة سياسية حضارية، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة بغداد، (بغداد : ١٩٨٤)، ص٣٧.

(٧) الجواليقي: المعرَّب، ص٨٣. الخوارزمي: مفاتيح العلوم، ص٧١،٧٠. وللتفاصيل راجع: النقشبندي:م.ن، ص ص٣٤.٣٧.

(٨) قرمسين (كرمشان):من مدن الجبل، تبعد (ثلاثين فرسخاً/ حوالي ١٨٠ كم) من همدان، حيث تقع بينها وبين حلوان. وهي الآن قصبة محافظة كرمشان في كُردستان إيران. البكري:معجم ما

أصبحت (جنزة)[٣]. وليس هذا فحسب بل أن بعضاً من الأسماء أبدلت وتم تعريبها كلياً، مثل اسم إقليم الجزيرة[٤]، وقد برَّروا ذلك بالقول أنها سميت الجزيرة لأنها تشمل الأراضي الواقعة بين نهري دجلة والفرات[٥] وتنسحب هذه المحاولة أيضاً على الأقسام التي تكوّن منها الإقليم، وهي ديار بكر وديار ربيعة و ديار مضر[٦]، وذلك بحسب استيطان القبائل العربية في هذا الإقليم وأدى بالتالي إلى تكوين هذه الديارات

إستعجم، تحقيق:مصطفى السقا، (القاهرة : ١٣٦٨هـ/١٩٤٩م)، ج٤، ص١٠٦٧. عەبدوڵا غەفور: فەرهەنگی جوگرافیای کوردستان، (سلێمانی ـ ٢٠٠٢)، ل٩٠.

(١) السمعاني:الأنساب، ج٤، ص٤٧٩. أبو الفداء:تقويم البلدان، ص ٤١٣. النقشبندي: الكُرد في الدينور وشهرزور، ص ص٢٢ ـ ٢٣.

(٢) گنجه: كانت من المدن الكبيرة في إقليم آران، وأصبحت مركزاً للأمارة الشدادية الكُردية في سنة (٣٦٠هـ/ ٩٧٠م)، وهي الآن من مدن القوقاز، تقع جنوب مدينة بريڤان وتبعد عنها بحوالي ٣٥كم. ياقوت:معجم البلدان، ج٢، ص١٧١. بارتولد:مادة جنزة، دائرة المعارف الإسلامية، ت:أحمد الشنتاوي وأخرون، (القاهرة ـ ١٩٣٠)، ج٧، ص١٢٣. إسماعيل شكر (رسول):الأمارة الشدادية الكُردية في بلاد ئاران، (أربيل ـ ٢٠٠١)، ص٤٠.

(٣) ينظر:و. بارتولد:تذكرهء جغرافيايي تاريخي إيران، ترجمة: حمزة سرادادور، (تهران : ١٣٧٢هـ . ش)، ص ٢٢١. رسول: م. ن، ص٣٩ـ٤٠.

(٤) الجزيرة:من الأقاليم الواسعة، كانت تقسم إلى ديار ربيعة، ديار مضر وديار بكر. ومن مدنها المشهورة" حران ،والرها، و نصيبين ، وسنجار، ورأس العين، وماردين ،وميافارقين، والموصل، وآمد. وحدود هذا الإقليم" من الشمال أرمينية وبلاد الروم ومن الغرب بلاد الشام ومن الجنوب السواد ومن الشرق أذربيجان. إبن شداد:الأعلاق الخطيرة بذكر أمراء الشام والجزيرة (قسم الجزيرة) ،حققه : يحيى عبارة ،(دمشق : ١٩٧٨)، ج٣، ق١، ص٤ ـ ٥. محمد جاسم (حمادي): الجزيرة الفراتية والموصل، (بغداد : ١٩٧٧)، ص٤٥.

(٥) إبن قتيبة: عيون الأخبار، (القاهرة: ١٩٧٣)، ج١، ص٢١٤. إبن عبد ربه: العقد الفريد، تحقيق:عبدالمجيد الترحيني، (بيروت :١٩٩٧)، ج٨، ص٢٧٩.

(٦) يحدد ياقوت الحموي هذه المناطق الثلاثة قائلاً بأن ديار بكر شملت المناطق الغربية من دجلة إلى الجبل المطل على مدينة نصيبين، ومن مدنه حصن كيفا و آمد وميافا رقين، أما ديار ربيعة فتشمل المناطق الغربية من ديار بكر" من الموصل إلى رأس العين وكانت الموصل قاعدتها ومن مدنها نصيبين و رأس العين ودنيسر. وديار مضر تشمل على المناطق السهلية من شرقي الفرات نحو حران والرقة وغيرهم من المدن. معجم البلدان، ج٢، ص٤٩٤.

الثلاث[1]. كذلك كانت جزيرة ابن عمر[2] تعرف بجزيرة الأكراد قبل أن يختطها واليها الحسن بن عمر التغلبي في أيام الخليفة العباسي المأمون (١٩٨ ـ ٢١٨هـ/ ٨١٣ ـ ٨٣٢م) في النصف الأول من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي[3]. ومدينة كنطور[4] هي الاخرى من المدن التي عُرِّب اسمها وسميت قصر اللصوص ذلك لأن المسلمين عندما وصلوا إليها في فتوحاتهم، سُرقت دوابهم فيها فسمي بهذا الاسم[5].

هذا غيض من فيض الأسماء التي تم تعريبها أو تسميتها من جديد، ونحن لا نعرف بالضبط متى بدأت عملية التعريب هذا وإن كُنا لا نستبعد أن تكون قد رافقت الفتوحات كما رأيناه مع مدينة كنكَور. ولكننا نرى بأن ملامح هذه العملية بدأت تظهر وتترسخ أكثر في مرحلة بناء وتقوية الدولة العربية الإسلامية، مع تعريب الدواوين منذ عهد الخليفة الأموي عبدالملك بن مروان (٦٥ ـ ٨٦هـ/ ٦٨٤ ـ ٧٠٥م)، والذي اقتصر، أول الأمر، على تعريب ديوان الخراج[6] الخاص بأنواع الأراضي ومقدار جباياتها، ثم تعريب العملة. وأهمية هذه العملية تتعدى الجانب الإداري وحدها، إذ أن التعريب كان تطويعاً للغة العربية وإغناءً لها بحيث أصبحت العربية لغة للإدارة

---

(١) ينظر في ذلك: البلاذري: فتوح البلدان، ص٣٢٣. الأزدي: تاريخ الموصل، تحقيق: علي حبيبة، (القاهرة : ١٩٦٧م)،ص ص٣١٣. ٣١٥.، ٣٣٢. ٣٣٣. قدامة بن جعفر: الخراج وصناعة الكتابة، ص٣١٥. وللتفاصيل راجع: حمادي:م.س.ص ص١٦٠، ١٧٢.

(٢) جزيرة إبن عمر:مدينة صغيرة تقع على نهر دجلة من جانبها الغربي في شمال مدينة الموصل بينهما ثلاثون فرسخاً (أي حوالي ١٨٠كم)، سميت بالجزيرة لأنها نهر دجلة تحيط بها كالهلال. وتعرف اليوم بـ (جِزره) أو (جزيرة بوّتان) وهي قضاء في محافظة شرناخ في كُردستان تركيا. إبن حوقل:صورة الأرض، ص٢٠٤. ياقوت: المشترك وضعاً والمفترق صقعاً، (گوتنگن: ١٨٤٦)، ص١٤٢. عەبدوڵا غەفور:س.پ، ل٣٧.

(٣) إبن شداد: م.س، ج٣، ق١، ص٢١٣. وللتفاصيل عن هذه التسمية راجع: سلام حسن (طه): جزيرة إبن عمر في القرنين السادس والسابع الهجريين، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة صلاح الدين، (أربيل : ١٩٨٩)، ص٢٢، ٣٠.

(٤) كنگور:بلدة تقع بين قرمسين (كرمشان) وهمدان، وهي الآن قضاء في محافظة كرمشان، وتبعد عنها حوالي ٩٤كم. ياقوت:معجم البلدان، ج٤، ص٣٦٣.

(٥) الطبري:تاريخ، ج٤، ص١٤٧. ياقوت:المشترك، ص٣٥١.

(٦) ينظر الجهشياري: الوزراء والكتاب، باعتناء: مصطفى السقا وأخرون، (القاهرة : ١٩٢٨)، ص ص٣٨. ٤٠. البلاذري: م.س. ص٢٩٤.

والثقافة إضافة إلى أنها لغة الدين والسياسة[١]، وهكذا استندت إلى العربية سلطة التسمية، فبدأت تنحو نحو الكونية - كما ذكرنا سابقاً - فأستخدمت هذه اللغة للتعبير عن علاقة المستخدم لها بالعالم من حوله، بل طورت من أجل تغيير صورة العالم ذاته[٢]. وجاءت عملية التبديل بالمعنى الذي تعاملنا معها، لتعبر عن هذه الرؤية التغيرية، والتي ـ بظني ـ تنحصر مهمتها في جعل المجهول الأعجمي معلوماً عربياً ليتساوق والوضع الناشئ عن سيطرة واستحواذ الدولة الجديدة على البلاد والمدن (الأعجمية) المتعددة[٣]. فعملية التعريب ـ التوحيد هذه، كانت وراءها عملية البناء الذي كان يتطلب نوعاً من التوحيد النظري للأسماء في محاولة لفرض مباديء عامة للرؤية[٤]. وبالتالي تدخل عملية التعريف، بهذا الشكل، ضمن وظيفة الدولة (السلطة) التنظيمية.

أما المعرفة التاريخية، حبيسة اللغة العربية ومن جملة علومها[٥]، فلا تخرج عملها عن هذا الإطار الذي ترسمه الدولة. فليس هنالك قطيعة بين معطيات السلطة، في التسمية والتعريف، وعمل التاريخ كمعرفة تهتم أكثر ما تهتم، بالتجسيد التلقائي لعمل الدولة في إطار التجسيد الأكبر الذي يقوم به التاريخ وهو تجسيد الدولة نفسها[٦]. من هذا المنطلق نرى في الكتابات التاريخية الإسلامية قد انسحبت التسميات القديمة للمدن والأقاليم الكُردية والمستخدمة في اللغات الأخرى كالكُردية والفارسية والسريانية والأرمنية وغيرها إلى حد بعيد ليصبح مسميات خصوصية أمام عمومية

---

(١) الدوري: النظم الإسلامية، (بغداد: ١٩٨٨)، ص١٤٩، الجابري: تكوين العقل العربي، ط٧، (بيروت: ١٩٩٨)، ص٦٨.

(٢) قارن مع: مطاع (صفدي): إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، ط٢، (بغداد: ١٩٨٦)، ص١٩٢.

(٣) ولعل أوضح مثل لذلك هو ما حصل لمدن إسبانيا إثر الفتح الإسلامي، حين عرَّبوا أسماءها لتنسجم واللسان العربي، على سبيل المثال: غرناطة: گرانادا (Granada)، طليطلة: توليدو (Toledo)، مجريط: مدريد (Madrid)، قرطبة: كوردوبا (Cordoba).

(٤) قارن مع بورديو: أسباب عملية، ص١٣٣.

(٥) الخوارزمي:مفاتيح العلوم، ص ص٤ ـ ٥.

(٦) راجع تمهيد هذه الرسالة، ص٢٥ – ٢٧.

إستخدام التسميات الجديدة في الثقافة العربية ـ الإسلامية المهيمنة، ويصل الأمر بالمؤرخين إلى استعمال التسميات المعًربة حتى عندما يدونون أخبار هذه المدن والأقاليم لفترة ما قبل مجيء الإسلام[1]. بمعنى انه يتم تثبيت هذه التسميات الجديدة في الجهاز اللغوي الذي تبلورها المعرفة التاريخية لنفسها.

لم تقف هذه المعرفة عند هذا الحد في عملية التسمية و التعريف، بل وحاولت أيضاً إيجاد عمق تأريخي لأصل تسميات الكثير من المدن والأقاليم. فكما رأينا في دراستنا للأصول البعيدة لتسمية الكُرد، نجد هنا أيضاً محاولات تهدف إلى ربط أسماء بعض من المدن والبلدان بأصول شمولية للبشرية خاصةإلحاقها بالنبي نوح وأبنائه. فمدينة سنجار[2] سمي بهذا الاسم لأن سفينة نوح نطحت جبلها فقال نوح:ـ (هذا سن جبل جارٍ علينا)[3] ونهاوند[4] هي من بناء نوح نفسه، واسمها الحقيقي ـ بحسب هذه الروايات ـ هو (نوح أوَند) فخفف وقيل نهاوند[5] وتنسب تسمية مدن أخرى مثل

---

(١) ينظر إبن قتيبة: المعارف، ص١٩١، ٣٨٦. اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، مج١، ص ص١٦٦ ـ ١٦٨، ١٧٦ ـ ١٧٧. أبو حنيفة الدينوري: م. س، ص٤٣. الطبري: تاريخ، ج٢، ص٤١.

(٢) سنجار: كانت من مدن ديار ربيعة في جنوب نصيبين، وأشتهر بجبلها التي إعتبرمن أخصب الجبال، وكانت تابعة لمدينة الموصل، وهي الآن كذلك، وتبعد عنها حوالي ١٣٣كم. والكُرد يسمونها (شنگال) أو (ژەنگار). إبن شداد:الأعلاق الخطيرة، ج٣، ق ١، ص١٦٠. إبن سعيد المغربي: كتاب الجغرافيا، تحقيق:إسماعيل العربي، (بيروت : ١٩٧٠)، ص١٥٧. موسى مصطفى أبراهيم : سنجار (٥٢١هـ ـ ٦٦٠هـ/ ١١٢٥ ـ ١٢٦١م) دراسة في تاريخها السياسي والحضاري، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة صلاح الدين (أربيل : ١٩٨٩)، ص١٥.

(٣) الهروي: الإشارات إلي معرفة الزيارات، تحقيف: جانبين سورديل، (ديمشق: ١٩٥٣) ،ص٦٦. ياقوت: معجم البلدان، ج٣،ص٢٦٢. وللتفاصيل عن أصل تسمية سنجار راجع: مصطفى أبراهيم: م.ن، ص ص١٦ـ ١٩ .

(٤) نهاوند: من المدن العظيمة في إقليم الجبال، تقع جنوب همدان وتبعد عنها حوالي (١٤ فرسخاً/ حوالي ٨٤كم). وهي من المدن العامرة إلى الآن وإن ضعفت شأنها. اليعقوبي: البلدان، ص٣٩. ياقوت: م. ن، ج٥، ص٣١٣. النقشبندي: الكُرد، ص١٧.س

(٥) ابن الفقيه: مختصر كتاب البلدان، (لندن : ١٣٠٢هـ/١٨٨٥م)، ص٢٥٨. السمعاني: م.س، ج٥ ، ص٥٤١. القزويني: آثار البلاد وأخبار العباد، (بيروت : ١٩٦٠)، ص٤١٧.

الرها[1] وهمدان إلى أبناء نوح أيضاً[2] وهناك من المدن ما يتصل اسمها بالنبي إبراهيم (عليه السلام) كمدينة حران[3] المسماة بهاران بن أزر أخي إبراهيم[4]، ويقال بأن مدينتي آمد[5] وسنجار بناهما أخوين يحملان نفس هذين الإسمين ويتصل نسبهما إلى النبي إبراهيم أيضاً[6]. كما ان هناك مدن لأسمائها أصول عربية موغلة في القدم؛ فمدينة حلوان[7] إكتسبت إسمها من حلوان بن عمران بن الحاف بن قضاعة حيث

---

(١) الرها:تقع في الشمال الشرقي لنهر الفرات قرب حران، وتعد من المدن القديمة عرفت عند اليونان بإسم (أوديسا)، وهي مشهورة بكنائسها و أديرتها الكثيرة وهي الآن مدينة أورفة، وهي إحدى المدن الكُردية الواقعة في كُردستان تركيا. أبو الفداء:تقويم البلدان، ص٢٧٧. عبدالرقيب (يوسف): الدولة الدوستكية في كُردستان الوسطى، (أربيل ـ ٢٠٠١)، ج٢، ص١٦٤ .

(٢) ياقوت: معجم البلدان، ج٣، ص١٠٦. ج٥، ص٤١٠.

(٣) حران :كانت من المدن المعروفة في إقليم الجزيرة وقصبة ديار مضر، بينها وبين الرها يومٌ، على طريق الموصل والشام في الجانب الشرقي لنهر الفرات، وهي مركز للطائفة التي عُرفت بالصابئة، وكانت مركزاً ثقافياً قبل وبعد مجيء الإسلام. وهي اليوم قضاء تابع لمحافظة رُها (روحا) الكُردية في تركيا. ياقوت: معجم، ج٢، ص٢٣٥. عەبدوڵا غەفور: فەرهەنگی جوگرافیای کوردستان، ل٤٣.

(٤) الجواليقي:المعَّرب، ص١٧١، ويذكر سبط إبن الجوزي: (يقال إنما بناها هاران خال يعقوب وأبدلت العرب إلهاء حاءاً). م.س، السفر الأول، ص٧٠.

(٥) آمد: كانت من أعظم مدن ديار بكر، على غرب نهر دجلة، التي تحيط بها كالهلال، وهي مدينة موغلة في القدم مشهورة بسورها القديم. واليوم يطلق عليها اسم ديار بكر وهو اسم محدث لها شاع في القرون الأخيرة. ياقوت:م. ن، ج١، ص٥٦. يوسف: الدولة الدوستكية في كردستان الوسطى، (بغداد : ١٩٧٢)، ج١، ص ص٧٢ ـ ٧٦.

(٦) ألسمعاني: الأنساب، ج٣، ص٣١٤ الهروي: م.س، ص٦٦. معجم، ج٣، ص٢٦٢.س

(٧) حلوان: كانت تقع في آخر حدود السواد مما يلي الجبال بين مدينتي بغداد وهمدان، كانت ضمن أعمال العراق ثم أضيفت إلى أعمال الجبال، وقد خرِّبت هذه المدينة بعد سنة (٧٩٥هـ/ ١٣٩٣م) نتيجة لغزوات تيمورلنك، وعرفت المنطقة بعد ذلك باسم (درتنگ). قدامة بن جعفر:م.س، ص١٧٣. ياقوت:معجم البلدان، ج٢، ص٢٩٠. محەمەد جەمیل(ڕۆژبەیانی): مێژووی حەسەنەوەیهی و عەییاری، (بەغداد: ١٩٩٦)، ل ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

أقطعها إياه بعض ملوك العجم[١]، وهذا الشخص ينتمي بحسب روايات النسابة إلى الفرع القحطاني من العرب[٢]، كذلك تنسب أسد أباد[٣] إلى أسد بن ذي السروى الحميري أحد التبابعة[٤] الذي قام بتعمير المدينة أثناء إجتيازه المنطقة فسميت بإسمه[٥]. و هناك رواية تقول بأن اسم مدينة حران إنما جاءت من إحدى القبائل الحميرية المعروفة بحران بن عوف[٦]. وهذه الروايات تتفق مع جملة القصص الخرافية السائدة حول الملوك الحميريين من القحطانيين، وفتوحاتهم الوهمية الهائلة التي وصلوا بها إلى حدود الصين[٧]. فهذه القصص، بحسب ما يراه أحد الباحثين، هي في الاصل من حاصل ذلك النزاع السياسي الذي كان بين الفرع القحطاني من العرب والكتلة المعادية لها والمتمثلة بالعدنانيين[٨].

---

(١) الجواليقي: المعَّرب، ص١٧٠. الزمخشري: الجبال والأمكنة والبقاع، تحقيق: إبراهيم السامرائي، (بغداد: ١٩٦٨)، ص٧٦. إبن الجوزي: المنتظم، ج١، ص٢٨. سبط إبن الجوزي: م.س، السفر الأول، ص٦٨.

(٢) الهمداني: الإكليل، ج١، ص ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

(٣) أسد أباد:بلدة تبعد عن مدينة همذان بنحو ثمانية فراسخ أي حوالي ٤٨ كم، وهي على بعد سبعة فراسخ/ حوالي ٤٢ كم من كنگور (قصر اللصوص). وأسد أباد مدينة شاخصة إلى الآن في غرب همذان. ابن حوقل: صورة الأرض، ص ٣٠٦. شترك: مادة أسد أباد، دائرة المعارف الإسلامية، ج٢، ص١٠٣.

(٤) التبابعة: من تبع وهو لقب ملوك الحمريين، قيل أن أول ملك لهم سمي بذلك لأن أهل اليمن تبعوه. الخوارزمي: م. س، ص٦٧.

(٥) مسعر بن مهلهل: الرسالة الثانية، إعتنى بنشرها: و. مينورسكي، (القاهرة : ١٩٥٥)، ص ١٦. ياقوت: معجم البلدان، ج١، ص١٧٦.

(٦) السمعاني: الأنساب، ج٢، ص١٩٥

(٧) أنظر النقد الموجه إلى مثل هذه الروايات حول الحميريين عند:إبن خلدون:المقدمة، ص ص٩ ـ ١٠. كذلك جواد (علي): المفصل من تاريخ العرب قبل الإسلام، (بيروت : ١٩٦٩)، ج٢، ص ص٥١٤ ـ ٥١٥.

(٨) علي:م.ن،ج٢،ص٥١٥.

أن أغلب هذه الروايات قد وجدت في مرحلة مبكرة من مراحل التدوين التاريخي ومن ثم تداوله اللاحقون، إذ أن أكثرية هذه الروايات إستندت إلى المؤرخ والنسابة هشام بن محمد إبن الكلبي[١]. (ت٢٠٤هـ أو ٢٠٦هـ/ ٨٢٩ أو ٨٣١) في كتاب له يذكره ياقوت الحموي (ت٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م) هو (أنساب البلاد)[٢].والمهم في الأمر أن هذه المحاولات، وبرأينا، كانت تبغي طمس ذاكرة المكان وإنشاء ذاكرة بديلة له تتناسب ومحددات المعرفة التأريخية السائدة وتجلياتها في المخيال الجمعي المكون لمتلقي هذه المعرفة التأريخية، وهو هنا ذلك الذي ينتمي إلى (الأمة - الدولة) الذي يحدد بدورها المعرفة بكل أبعادها. ولذلك لانستغرب إذا إنعكس ذلك في مخيال سكان هذه المدن الكُردية[٣]. وخلاصة القول أن التفسيرات الموجودة لأصول الأسماء تكتسب مشروعيتها في شرعية المعرفة التاريخية ككل.

---

(١) وهو هشام بن محمد بن السائب بن بشير الكلبي المتوفى سنة (٢٠٤هـ/ ٨٢٩م) أو (٢٠٦هـ/ ٨٣١م)، ويعتبر من أعلم الناس بعلم الأنساب وأخبار العرب في عصره. أخذ العلم من أبيه محمد بن السائب الكلبي وغيره. وهو من الحفاظ المشهورين، له من الكتب المصنفة الكثير وإن فقد أكثرها. ولعل أشهر مؤلفاته جمهرة النسب الذي عُد من محاسن الكتب في هذا الفن. الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد،(بيروت:د.ت)،ج١٤.ص٤٥. ابن النديم:الفهرست،ص١٠٨.ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٦، ص٨٢ ـ ٨٣.

(٢) معجم البلدان، ج٣، ص١٠٦.

(٣) على سبيل المثال، يقول ياقوت الحموي، بعد الرواية التي يسردها عن سفينة نوح ونطحه للجبل الذي سمي بإسمه سنجار:(ان أهل هذه المدينة يعرفون هذا صغيرهم وكبيرهم، ويتداولونه). م. ن، ج٣، ص٢٦٢.

المبحث الثاني

أصل الكُـرد بين التاريخ والأسطورة

١- حـول المعرفـة النَسَبيـة

وجدنا، من خلال معاينتنا لتسمية الكُرد في السياق العربي الإسلامي، بأن لأصل الكُرد بُعد تاريخي عميق يرتبط بالأصول الشمولية للبشرية جمعاء. ولكن المعرفة التاريخية الإسلامية لا تكتفي بهذا القدر حول هذا الأصل، ذلك لأن مسألة الأصل والنسب يحتل حيزاً واسعاً في هذه المعرفة. والمعروف أن العرب، الذين هم مادة الإسلام الأولى، أبدوا ومنذ حقبة ما قبل الإسلام، إهتماماً لا بأس به بالأنساب الذي عدّها المؤرخون القدماء من معارفهم الرئيسية في الجاهلية[١]، فكان شكلاً من أشكال التعبير التاريخي، وهي تدل على وجود الحس التأريخي عند العرب آنذاك وإن بقي هذا في المرحلة الشفوية دون الكتابة والتدوين[٢].

والنسب يعني سلسلة الآباء التي تنحدر منها جماعة معينة، ترى شرعية وجودها من هذه السلسلة والعمق التأريخي لها. وهو بالنسبة للعرب (سبب إلى التعارف و سلم

---

(١) المقدسي: م.س ، ج٢، ص٤. الشهرستاني: كتاب الملل والنحل، تحقيق: محمد بن فتح الله بدران، ط٣، (قم: ١٣٦٤هـ. ش)، ق١، ص٢٤٨.أبو الفداء: م.س، ج١، ص٩٨. ٩٩.

(٢) ينظر في ذلك: روزنتال: م.س، ص ص٣٣ . ٣٤. Khalidi:- op. Cit، p٥

إلى التواصل)[١] والعلم به هو حاجة معرفية للبعد السياسي في التنظيم الإجتماعي القَبَلي السائد في الجزيرة العربية، وهو يعبر عن العلاقات الإجتماعية ـ السياسية بين مختلف القبائل فيها. فالقبيلة كوحدة إجتماعية وسياسية خاصة، بحاجة إلى هذا النسب كرأسمال رمزي[٢] يمكن إستخدامه لتقوية عصبية القبيلة[٣]، وللتباهي والتفاخر والتأكيد على الخصوصية، وهو يوفر للمنضوين تحت أسم القبيلة الحماية وطمأنينة النفس. بمعنى أن هذا النسب هو روح الجماعة القبلية المغلقة على نفسها، فيكون العلم بالأنساب معرفة تأريخية ـ في أبسط تجلياتها ـ يعبر عن هذا الروح والإغلاق.

أما بعد ظهور الإسلام، فعلى الرغم من تكذيب النبي (ص) للنسابة[٤] أي الذين يهتمون بتصنيف الأنساب وحفظها، وقوله بأن (الأنساب علم لا ينفع وجهل لا يضر)[٥]، إلا أن العناية بالأنساب قد تجدد بعده وإزداد الإهتمام به وبتدوينه والتصنيف فيه، ذلك لأن الإسلام لم يلغ التنظيم الإجتماعي ـ القبلي للعرب وإن أخضع القبيلة إلى سلطة أعلى منه و أدمجها في (الأمة) الجديدة. وقد أكد النسب (حراكيته /ديناميكيته) بعد وفاة الرسول مباشرةً، فالتأكيد على قريشية من يخلف

(١) إبن عبد ربه: العقد الفريد، ج٤، ص٤٩

(٢) مصطلح الرأسمال الرمزي **La Capital Symbolique** مستعار من عالم الإجتماع الفرنسي المعاصر بييربورديو **Pierre Boudiue**، والذي يرى بأن الرأسمال الرمزي هو نوع من الملكية مدركة من قبل فاعلين إجتماعيين في مجتمع ما تسمح لهم مقولات إدراكهم بمعرفتها والإقرار بها، ومنحها قيمة (كالنسب والشرف وما إلى ذلك). والرأسمال الرمزي لمجموعة ما يخوله فضل الإمتياز على الآخرين. وهو طريقة للدلالة على السيادة العليا كبعد من أبعاد كل سلطة واسم آخر للمشروعية. بورديو. م.س، ص١٣٦. وله أيضاً:الرمز والسلطة، ت:عبدالسلام بنعبد العالي، (الدار البيضاء:١٩٩٠)، ص٧٨.

(٣) قارن مع: إبن خلدون:المقدمة، ص١٠٢.

(٤) البلاذري: جمل من أنساب الإشراف، تحقيق: سهيل زكار و رياض الزركلي، (بيروت: ١٩٩٦)، ج١، ص١٧. المبرد: نسب عدنان وقحطان، تحقيق: عبدالعزيز الميمني الراجكوتي، (الدوحة: ١٩٨٤م)، ص٩.

(٥) السمعاني: م.س ، ص٤٢.

الرسول[1]، وتوزيع العطاء وتدوين الدواوين على أساس النسب والقرابة من الرسول [2]أعطى للأنساب والعلم به حوافز جديدة للظهور والإزدهار. ومما شجع على ذلك أكثر وصول الأمويين (٤١ ـ ١٣٢هـ/ ٦٦١ ـ ٧٥٠م) إلى السلطة والذين استندوا في حكمهم على العصبية القبلية، و عمقوا من الصراعات القبلية مما أدى إلى عناية زائدة بتدوين الأنساب[3]. وقد حفز على ذلك أيضاً، ظهور إستقراطية جديدة في الإسلام حاولت تثبيت مكانتها وشرعية حكمها بالإعتماد على هذا الرأسمال الرمزي والحث على دراسته. فأصبحت الأنساب من علوم الملوك[4]والذي لا يجب على من له مكانة في السلطة أن يجهلها[5]. هذا وقد عمل الفقهاء من جانبهم على إعطاء النسب طابعاً شرعياً وجعلوا العلم ببعض ملامحه ضرورياً بل وحاجة شرعية[6].

من هنا نجد بأن الأنساب قد أصبحت حقلاً من حقول المعرفة التأريخية، له خصوصيته ومنهجه الذي يوافق الحاجات الآنية و الإطار الإسلامي للمعارف. فقد ألبست الأنساب روح الإسلام وأصبحت هنالك نظرة جديدة ورؤى، إلى حد ما، مختلفة في دراسة الأنساب. بل ويمكن القول بأن هنالك في بعض الأحيان تغييرات جذرية في البنية الإنتسابية عند العرب لعل أبرزها ترتيب الأنساب وفقاً لمركزية الرسول (ص) ـ وبعده بنو هاشم، ومن ثم قريش ـ الذي أصبح نقطة إنطلاق النسابة في تدوينهم

---

(١) الماوردي :الأحكام السلطانية والولايات الدينية، (بغداد: ١٩٨٩)، ص ١٧. ١٨. أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، تصحيح وتعليق: محمد حامد الفقي، (القاهرة: ١٩٣٨)، ص٢٠. إبن خلدون: المقدمة، ص١٠٢٠.

(٢) البلاذري: الفتوح، ق٣، ص٥٥ وما يليها. الطبري: م. س، ج٤، ص٢٠٩. ٢١٠.

(٣) عن دور الأمويين في إذكاء العصبية القبلية، راجع:الهمداني: الأكليل، ج١، ص ص ١٥٦ . ١٦٠ . وعن تأثير ذلك في تدوين الأنساب ينظر جب: علم التاريخ، ص٥٠، أبو ضيف: م. س، ص ٥٨.

(٤) إبن عبد ربه:م. س، ج٢، ص٧٧.

(٥) قارن إبن قتيبة:م. س، ص٣. غرس النعمة:الهفوات النادرة، تحقيق صالح الأشتر، (دمشق: ١٩٦٧)، ص ٣٧٢ . ٣٧٣. ولرأي مشابه ينظر:Khalidi:- op. Cit، p٥٦

(٦) إبن حزم:م. س، ص٢. إبن خلدون:تاريخ إبن خلدون، ج٢، ص ٤. ٥.

للأنساب[1]. ومن جانب آخر لم يعد العلم بالأنساب يقتصر على أنساب العرب وحدهم بل جرى تعميم لهذا النوع من المعرفة التاريخية لتشمل شعوباً وأمماً أخرى تدخل مع العرب في إطار مملكة الإسلام، فكان على الأنساب أن تلبي الحاجيات الرمزية للصراعات التي تحدث بين القطاعات الإجتماعية المختلفة والفئات المتباينة داخل هذا الإطار. وبالتالي أصبح الأنساب أكثر شمولية يستوعب نسب مختلف الشعوب والأمم ومنهم الكُرد.

كان لأصل الكُرد ونسبهم قسطاً واضحاً من العناية من لدن المعرفة التأريخية الإسلامية منذ نشأتها الأولى، حيث كان هذا الأصل من المواضيع المتداولة والتي تنازعت حولها الآراء وتفرقت[2]. وقد أولى المؤرخون والنسابة الأوائل اهتماماً بالموضوع في إطار دراستهم العامة للأنساب، ومن هؤلاء وهب بن منبه[3] وأبو اليقظان النسابة[4]، كذلك هشام بن محمد الكلبي وغيرهم. وليس هذا فحسب بل يُعزى الى أحد المؤرخين، من ذوي المكانة البارزة في كتابة التاريخ. تأليفه لكتاب خاص حول أصل الكُرد، ونقصد به إبن قتيبة الدينوري[5] وكتابه (أنساب الأكراد)[1].

---

(١) إبن سعد: الطبقات الكبرى، حققه:إحسان عباس، (بيروت: د. ت)، ج١، ص ص٢٠ ـ ٢٥ ، المبرد:م. س، ص٣. إبن حزم:م. ن،

(٢) المسعودي:مروج الذهب، ج١، ص٤٣٥. المقريزي:المواعظ والإعتبار، ج٢، ص٢٣٢.

(٣) وهب بن منبه: فارسي الأصل ولد في اليمن حوالي سنة ٣٤هـ/ ٦٥٤ ـ ٦٥٥م. وهو من أوائل الأخباريين وعرف بروايته للقصص التأريخية، كان يكثر في النقل من الكتب القديمة. ومن مؤلفاته كتاب (الملوك المتوجة من حمير) الذي كان أساساً للكتاب المعروف بـ (التيجان في ملوك حمير واليمن). توفي وهب بن منبه سنة ١١٤هـ/ ٧٣٢م. إبن قتيبة:م. س، ص٢٠٢. ياقوت:معجم الأدباء، ج١٨، ص٢٥٩-٢٦٠.

(٤) أبو اليقظان النسابة: هو سحيم بن حفص أو سحيم بن قادم. كان عالماً بالأخبار والأنساب، وثّقه المؤرخون فيما كان يرويه من الأخبار والأنساب. ومن كتبه (النسب الكبير) و (نسب تميم) وغيره. توفي سنة (١٩٠هـ/ ٨٠٥ ـ ٨٠٦م). الجاحظ: رسائل الجاحظ، ج٢، ص٢٢٦ ـ ٢٢٧. إبن النديم:الفهرست، ص١٤٤.

(٥) أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبه، ولد حولي سنة (٢٧٣هـ/٨٢٨م) سمي الدينوري لأنه تولى منصب القضاء في تلك المدينة الكُردية فنسب إليها. وهو من الكتاب الموسوعيين، ألف في الكثير من العلوم و المعارف السائدة في عصره. وقد برع في باب التاريخ والأخبار. توفي سنة

الدينوري هذا كان من المهتمين بأصل الكُرد لذا يشكل الأصل الذي ينحدرون منه[٢] جزءاً من المعارف التي ـ بحسب إبن قتيبة ـ لا يمكن الاستغناء عنه في مجالس الملوك ومحافل الاشراف[٣]. ومما يؤسف عليه أن كتابه المذكور عن أصل الكُرد هو ـ حسب علمنا ـ في عداد الكتب المفقودة، فلا يوجد أثر له أو خبر[٤]، ولو كان موجوداً لكان ذا فائدة كبيرة لتحليل ودراسة الآراء التي وردت في زمن إبن قتيبة حول نسب الكُرد والتصوّرات المتشكلة عنهم. مع تسليمنا بأن ما ذكره إبن قتيبة في كتابه المذكور لم يكن ليخرج ـ على الأكثر ـ عما أورده هو وغيره من المؤرخين المعاصرين والسابقين له في هذا المجال خاصة ما أورده المسعودي، والذي جمع في كتبه الكثير من الروايات، وإن كان مختصراً، حول أصل الكُرد ونسبهم[٥]. ونحن لا نريد هنا الخوض في تفاصيل الروايات المختلفة ـ والمتضاربة ـ عن أصل الكُرد، حيث سبقنا في ذلك باحثون آخرون يمكن الرجوع إلى كتاباتهم[٦]، وخوفاً من تكرار ما قالوه فأننا لا ندرس هذه الروايات إلا بقدر تعلقه بما نبغيه من تحليل ودراسة.

(٢٧٠هـ/ ٨٨٣م). إبن النديم: م.ن، ص ص١٢١ ـ ١٢٢. إبن خلكان: م. س، ج٣، ص ص٤٢ ـ ٤٣. مصطفى: م. س، ج١، ص ص٢٣٩ ـ ٢٤١.

(١) حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ط فلوكَل، ج٣، ص١٠٨. بهزاد (شرفخان): حول المصادر التاريخية المؤلفة خصيصاً لتأريخ الكُرد وكُردستان خلال العصور الوسطى، مجلة (شانەدەر)، ع٢، (أربيل : ١٩٩٧)، ص٨٢.

(٢) المعارف، ص٢٧٠.

(٣) م. ن، ص٢

(٤) ينظر شرفخان: م.س، ص٨٢.

(٥) مروج الذهب، ج١، ص ص٤٣٥ ـ ٤٣٦. التنبيه والإشراف، ص٩٤.

(٦) لعل من أحدث وابرز المحاولات العلمية لدراسة الروايات الإسلامية حول أصل الكُرد ما قام به الباحث الأرمني المعني بالكُرد وتأريخهم أرشاك بولاديان في أطروحته للدكتوراه حول تأريخ الكُرد في العصر الإسلامي. ينظر أرشاك (بولاديان):الأكراد حسب المصادر العربية، نقله إلى العربية: خشادور ها ريان وعبدالكريم أبو زيد، (يريفان: د. ت)، ص ص١٠٤. ١٤٠. وعن ما أورده البلدانيون والرحالة المسلمون بهذا الخصوص ينظر مام بكر: الكُرد وبلادهم، ص ص٢١٤ ـ ٢٢١.

٢- أصل الكُرد والصراع الفارسي - العربي

بشكل عام يمكن القول بأن هناك ثلاث إطارات رئيسية لأصل الكُرد في المعرفة التاريخية الإسلامية؛ الإطار الأول يتمثل في الأصل الشمولي لهم، والذي يمكن تسميته بالأصل الاسرائيلي (من الاسرائيليات) لأن هذا الأصل، وهو ما أوضحنا بعض ملامحه سابقاً، استند المؤرخون في صياغته على الكتاب المقدس والإسرائيليات. ويندرج في نفس الإطار ما أوردناه عن النبي سليمان و إستكراد الذين وقع عليهم الشياطين ، واعتبار الكُرد من الجن. وعلى الرغم من أن هذا الإطار الاسرائيلي لأصل الكُرد لم يجد في المعرفة التاريخية الإسلامية مَن تحمس له كثيراً إلا أن مضمون الرواية، أي كون الكُرد من الجن، قد بقي إلى فترة متأخرة معلقاً في الذاكرة ومتداولاً عند البعض[١].

أما الإطار الثاني فهو الإطار الفارسي له، وهذا يؤكد الحضور القوي للثقافة الفارسية في المجال الإسلامي حتى بعد غلبة الثقافة العربية المتلحفة بالإسلام. في هذا الإطار الفارسي يربط المؤرخون بين أصل الكُرد وقصة الملك الأسطوري ضحاك[٢] الذي يعده أغلب المؤرخين من ملوك الفرس القدامى، وهم متفاوتون في بعض ما يوردونه عن أسطورة الضحاك هذا، حيث يبدو أن قصته كانت شائعةً بين المؤرخين لدرجة لا نكاد نجد كتاباً تاريخياً لا يذكره. ووفقاً لما يروى فأن الضحاك هو الملك الطاغية الذي نبت على منكبيه سلعتان[٣]، وقيل حيتان[١]، كان طعامهما أدمغة الناس، فكانوا

---

(١) راجع مثلاً العمري: مسالك الأبصار، ج٣، ص١٢٩.

(٢) وهو الملك (بيوراسب) عند الفرس، أما (ضحاك) فيقول الخوارزمي عنه بأنه تعريب لـ (دَهاك) ومعناه ذو عشرة آفات، وقيل بل هو معرَّب (آزدها) أي التنين. مفاتيح العلوم، ص٦٣، ونرجح صحة هذا التصور الأسطوري، الخاطل أصلاً.

(٣)أبو حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال، ص١٠-١١. الطبري: م.س، ج١، ص١٩٦. الخوارزمي م.ن، ص٦٣. إبن نباتة: سرح العيون في شرح رسالة إبن زيدون، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: ١٩٨٦)، ص٧٦. والسلعة هي الزيادة العظيمة التي تشق الجلد

يقتلون يومياً رجلين ليطعم أدمغتهما الحيتان، وكان طباخه[٢] أو وزيره الموكل بالمهمة يعتق بعض الرجال ويرسلهم سراً إلى الجبال وأقاصي البلاد[٣] ولا يقربون القرى والأمصار[٤]، فتوحشوا هناك وتوالدوا وتكاثروا، فصاروا أصل الكُرد[٥]، ويقول المسعودي معلقاً على هذه الأسطورة: (وما ذكرنا من خبر الضحاك فالفرس لا يتناكرونه ولا أصحاب التواريخ القديمة ولا الحديثة)[٦]، مما يدل على مقبولية هذه الأسطورة في ساحة المؤرخين، لاسيما إذا علمنا بأن أسطورة الضحاك كانت ولا تزال، رائجة بين الفرس و الكُرد[٧]، وعلى الرغم من أن للأسطورة وجه الشبه وصلة التأثير والتأثر مع الأساطير البابلية و الإغريقية[٨] إلا أننا لا نستطيع أن ننفي الحقيقة التاريخية فيها[٩].

---

(١) المقدسي: م. س، ج١، ص٢٨١. إبن حبيب: المحبر، تحقيق: إيزه ليختن شيتز، (بيروت: د.ت)، ص٣٩٣، المسعودي: مروج الذهب، ج١، ص٤٣٥. البيروني: الأثار الباقية، ص٢٢٧.

(٢) الثعالبي: تاريخ غُرر السير المعروف بسير ملوك الفرس، (طهران: ١٩٦٣م)، ص٢٤. المقدسي: م.ن ، ص.

(٣) أبو حنيفة الدينوري: م. ن، ص٥، المسعودي: م. ن، ص، إبن نباتة: م. ن، ص.

(٤) إبن قتيبة: م.س ، ص٢٧٠. المسعودي: م. ن، ج١، ص٤٣٦. الثعالبي: م. ن، ص٢٥. البيروني: م. ن، ص٢٢٧.

(٥) أبو حنيفة الدينوري: م.ن، ص.سبط ابن الجوزي: م.س، ص٢٥٦. إبن نباتة: م.ن، ص.

(٦)مروج الذهب، جـ١، ص٤٣٦.

(٧) ينظر مثلاً: مسعر بن مهلهل: الرسالة الثانية، ص٢٢. ياقوت: معجم البلدان، ج٤، ص ص٣١٦. ٣١٧. حسين مجيب (المصري): الأسطورة بين العرب والفرس والترك، (القاهرة: ٢٠٠٠)، ص ص١٠٠ . ١٠٣. والكُرد اليوم يسمونه (زوحاك) وينسبون الكثير من الأثار القديمة الباقية في كُردستان إليه، راجع: عبدالرقيب (يوسف): شوێنەوارەكانى نەوى لە شاخى سوورين، (هەرێمى كوردستان:١٩٩٤)، ل٣١ بەدواوە.

(٨) المصري:م. ن، ص٩٤، وهو ينقل عن:

Cojee:- Studies in Shahnama، (Bombay)، PP ٧ – ٨.

(٩) يقول دياكونوف، وهو المتظلع في تاريخ الشرق القديم، بأن الضحاك الذي يسمى أيضاً (بيوراسب استياگ، استياجز، أژدهاك، أشتوميگو، إختومگو) هو في حقيقة الأمر آخر ملوك الإمبراطورية الميدية، والذي حكم من ٥٨٤/٥٨٥ ق. م إلى ٥٤٩/٥٥٠ ق. م. حيث إنتهى حكمه

لم تكن هذه المحاولة الفارسية لإنتماء الكُرد إليهم المحاولة الوحيدة ، بل هنالك روايات أخرى أكثر معقولية، بالنسبة للعقلية المسيطرة آنذاك، حول هذا الانتماء. فيذكر بأن الكَرد ينتهي نسبهم عند أحد ملوك الفرس الذي تنحدر منه جميع الشعوب الفارسية[١] . ويكتفي بعض المؤرخين، ولاسيّما في الحقبة المتأخرة بالإشارة إلى فارسية الكُرد دون الغور في التفاصيل[٢] ، وهناك من المؤرخين من يؤكد على وحدة أصل الكُرد والفرس بالتأكيد على وحدة أصلهم الشمولي[٣] .

هذا التأكيد على فارسية الكُرد صاحبه تأكيد أقوى على عربية نسبهم. فالكُرد، في هذا الإطار، هم من القبائل العربية العدنانية[٤] والتي إضطرت إلى أن تهاجر إلى الجبال نتيجة للصراع الناشب بينها وبين غيرها من القبائل أو طلباً للمياه والمرعى[٥] ، ويقال[٦] بأنهم من القبائل القحطانية اليمانية[٧] تركوا اليمن إلى هذه الجبال بعد إنكسار سد مأرب[٨] . وفي كلتا الحالتين أصبحت الجبال مسكنهم، فنسوا بمرور الزمن اللغة العربية و (صارت لغتهم أعجمية)[١] .

على يد كورش الأخميني مؤسس الدولة الأخمينية. ينظر: ميديا، وەرگيرانى: بورهان قانع، (بەغداد: ١٩٨٧)، ل ٥٧٧.

(١) المسعودي: التنبيه والإشراف، ص٩٤. العمري: مسالك الأبصار، ج٣، ص١٣٠، المقريزي: السلوك، ج١، ص١٠١.

(٢) أبو الفداء الأيوبي: م.س، ج١، ص٨٣. إبن الوردي: م.س، ج١، ص٧٢. المقريزي: المواعظ والإعتبار، ج٢، ص٢٣٢.

(٣) إبن خلدون: تاريخ إبن خلدون، ج١، ص٩. كذلك: القلقشندي: قلائد الجمان، ص٣١.

(٤) العدنانية: ويقال لهم النزارية أو المعدية، وهم الذين يقولون أنهم من صلب إسماعيل بن إبراهيم الخليل، وقد عرفوا بالعرب المستعربة، لإنهم إنضموا إلى العرب العاربة ،واخذوا منهم العربية. علي: م. س، ج ١، ص٣٧٥ ومايليها.

(٥) المسعودي مروج الذهب، مج ١،ص٤٣٥.

(٦) الأنصاري: نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، (لا يبزك: ١٩٢٣)، ص٢٥٥. مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، (بيروت: د. ت)، مج٢، ص٤٨٤.

(٧) القحطانية: نسبة إلى قحطان جد عرب الجنوب، ويقال لهم اليمانية. وهم الذين يطلق عليهم علماء النسب وأهل الأخبار إسم العرب العاربة، عنهم راجع: علي:م. ن، ج١، ص٣٥٤ وما يليها.

(٨) سد مأرب: وهو السد الذي بناه ملوك مملكة سبأ اليمنية لحماية مدينة مأرب من الفيضانات، وقد إنكسر هذا السد بين سنتي ٥٣٩م إلى ٥٦٥ م. عُرف الحادثة بسيل العرم، ينظر جرجي

يذهب أحد الباحثين إلى أن إصرار بعض المؤرخين على انتماء الكُرد إلى العرب والمحاولات الرامية إلى التأكيد على عربية الكُرد، يقف وراءه مصلحة الخلافة العربية الإسلامية لكسب الكُرد إلى جانبهم وإظهار انتمائهم إلى العرب، ويأتي ذلك في معرض المحاولات الدؤبة للعرب لإحتواء شعوب البلاد التي فتحوها وبسطوا سيطرتهم عليها[٢]. ولكننا نزيد على ذلك ونقول ـ وقد لا نجانب الصواب ـ أن هذا الإصرار على عربية الكُرد جاء أيضاً نتيجة النزاع الذي كان موجوداً بين العرب والفرس حول أصل الكُرد وإلى أي من الشعبين ينتمي هؤلاء. وقد تجسد هذا الصراع في بيت من الشعر ـ لا يعرف قائله ـ والذي كان متداولاً في الثقافة العربية الإسلامية؛ حيث يقول:

لعمرك ما كُرد من أبناء فارس

ولكنه كُرد بن عمر بن عامر[٣]

هذا الإهتمام بنسب الكرد في المعرفة التأريخية الإسلامية ونزاع العرب والفرس حوله، إنما هو جزء من ذلك الصراع الذي نشب، في القرون الهجرية الأولى وفي عزّ الثقافة الإسلامية، بين الفرس والعرب، وهو الذي سمي بالحركة الشعوبية[٤] وكان من أهم مظاهر هذا الصراع التركيز على الأنساب وأيهما أشرف نسباً من الآخر؛ العرب أم

(زيدان): العرب قبل الإسلام، راجعه وعلق عليه:حسين مؤنس، (مصر:د.ت)، ص ص ١٧٢ ـ ١٧٨.

(١) المسعودي:مروج، مج١،ص٤٣٥

(٢) بولاديان:م. س، ص١٠٧.

(٣) الأزهري: تهذيب اللغة، ج١، ص١٠٩. إبن منظور: لسان العرب، ج٣، ص٢٣٩. وقد جاء الـ (الكُرد) في الشطر الأول من البيت بصيغة الجمع أي (الأكراد)، ينظر: إبن دريد: جمهرة اللغة، ج٢، ص٢٥٥. إبن خلكان: وفيات الأعيان، ج٥، ص٣٥٨.

(٤) الحركة الشعوبية: حركة (عجمية) معارضة لسلطان العرب السياسي والإداري والثقافي المطلق في المجال الإسلامي و تسويتهم مع الآخرين من الشعوب والأمم. وقد غالى بعض الشعوبية في التقليل من شأن العرب وذكر مثالبهم، راجع: الدوري: الجذور التاريخية للشعوبية، (بيروت: ١٩٦٢)، ص ص ٩ ـ ٢٧. محمود (إسماعيل) :الحركات السرية في الإسلام ـ رؤية عصرية، (بيروت : ١٩٧٣)، ص ص٢٠١ ـ ٢٠٦.

الفرس[1]. وفي خضم هذا الصراع ازداد الاهتمام بالأنساب. فبالنسبة للعرب كانت المناقشات مع الشعوبيين وخاصة الفرس، حيث يوجهون الطعون إلى العرب و يقللون من شأنهم، قد أدى إلى تأكيد جديد على دراسة الأنساب من لدن النسابة العرب دفاعاً عن مركزهم ودورهم ومكانتهم الإجتماعية[2]. ومن جانبهم إهتم الفرس بالأنساب ووضعوا لأنفسهم شجرات أنساب خاصة فسادت عندهم ظاهرة الانتساب إلى الملوك والشخصيات الفارسية القديمة[3]. ومن هذا المنطلق، وعودة إلى موضوعنا، يبدو لنا إن كلا الطرفين حاولا إختلاق الروايات المختلفة والتي تعلن انتماء الكُرد إليهم ليرفع ذلك من شأنهم أمام الآخر الخصم. وقد شمل هذا الصراع حول أصل الكُرد أصول الرواية الفارسية التي أوردناها والمتعلقة بالملك (ضحاك)، فكان هناك صراع بين الطرفين حول أصله، واختلفوا في أي الفريقين هو[4]، وأدعى العرب بأن الضحاك هو منهم[5].

إذن، والحال هذه، يمكننا القول بأن إختلاق هذه الأنساب لا يقصد منه معرفة الكُرد لذاتهم وليس مبتغاه البحث عن الحقيقة التاريخية بالمعنى المفهوم لها اليوم، بل هو يدخل ضمن باب قيام الآخر بخلق التاريخ غير الحقيقي كحاجة يريد هو به فرض تصوّراته الخاصة عن الفاعلين التاريخيين في هذه الروايات، وذلك لتبرير المواقف وتقوية المراكز وبالتالي زيادة الرأسمال الرمزي لكل طرف على حساب الطرف الآخر كما سنبين بعد قليل.

---

(١) قارن: إبن قتيبة: كتاب العرب أو الرد على الشعوبية، ضمن كتاب: رسائل البلغاء، اختيار وتصنيف: محمد كُرد علي، (القاهرة: ١٩٥٤)، ص ص٣٥٢ ـ ٣٥٥. إبن عبد ربه: م. س، ص ص٣٥١ ـ ٣٥٢. النويري: نهاية الأرب، السفر الثاني، ص٢٧٦.

(٢) سزكين: تاريخ التراث العربي، ج٤، ص٤٠٦. الدوري: بحث في نشاءة، ص١٤٠. مصطفى: التاريخ العربي، ج١، ص١٤٠.

(٣) ينظر في ذلك: ذبيح الله (صفا): حماسة سراى در إيران، (تهران: ١٣٥٢هـ.ش)، ص٥٧٤.

(٤) المسعودي: مروج، ج١، ص٤٣. أبو الفداء: المختصر، ج١، ص٨٣.

(٥) الطبري: م.س، ج١، ص٢٩٤. الثعالبي:م. س، ص١٨. المسعودي: التنبيه والإشراف، ص٩٢ ـ ٩٣. إبن الجوزي: م.س، ج١، ص١٣٥.

يتضح هذه القصدية من الروايات أكثر إذا ما أمعنا النظر في نوع آخر من النزاع حول أصل الكُرد، فالنزاع على هذا الأصل والاستخدامات التبريرية له لم يقتصر على العرب والفرس وحدهم، بل نرى بأن هذا النزاع موجود أيضاً بين العرب أنفسهم متمثلاً في الصراع والنزاع ،الموجودين أصلاً، بين القحطانيين والعدنانيين. وكانت الأنساب هي ذلك الرأسمال الرمزي بيد الطرفين لمجابهة الآخر. فكان هذا الصراع القبلي، ذو الأصول الاقتصادية والسياسية، مصاحباً لتدوين الأنساب وتثبيتها من قبل النسابة المتحزبين الذين يميلون إلى تأييد فريق على فريق، وقد كان لهذا أثره - كما يقول الباحثون - وبشكل واضح، على عملية تدوين الأنساب وخلق الكثير من الأخبار والقصص غير الواقعية[١]. ولم يكتف الطرفان بالتباهي بأصولهم العربية بل تعداه إلى تباهي واعتزاز كل فريق بإنتمائه إلى أمة من الأمم المعروفة، فمثلاً إدعى العدنانيون بأن الفرس والروم والإسرائيلين منهم، وجعل القحطانيون اليونان من ذوي أرحامهم[٢]، ومن ثم كان من الطبيعي أن يشمل النزاع الكُرد أيضاً[٣].

أدار النزاع هشام بن محمد الكلبي، وكان من القحطانيين[٤]، أما من الجانب الآخر فقد أداره أبو اليقظان النسابة والذي ينتمي بالولاء إلى أحدى القبائل العدنانية[٥]. وقد إدعى إبن الكلبي بأن الكُرد ينتسبون إلى كُرد بن عمر مزيقياء بن عامر ماء السماء[٦]، وأورد الكثير من المؤرخين هذه الرواية على لسان هذا الاخباريّ[١]، هذا

---

(١) راجع في ذلك: علي: م. س، ج١، ص ص ٤٩٤ ـ ٤٩٥. الدوري:م. س، ص١٥.

(٢) ينظر المسعودي:التنبيه، ص ص٩٤. ٩٦. مروج، ج١، ص٢٠٦. ٢٠٧، ٢٤٧. وللتفاصيل راجع علي: م.س، ج١، ص ص٤٩٦ ـ ٥٠٠.

(٣) لعل الباحث المعروف جواد علي كان أول من لاحظ هذا الاستخدام التبريري لأصل الكُرد ونسبهم في ذلك النزاع. راجع: م.ن، ج١، ص٤٩٨.

(٤) الهمداني: الإكليل، ج١، ص٨٤.

(٥) الطبري: م.س، ج٤،ص٤٤٩.

(٦) عمر و مزيقياء بن عامر ماء السماء بن حارثة الغطريف بن أمرء القيس جد الأزد، وهو الذي هرب إلى الشمال بعد إنكسار سد مأرب، سمي مُزيقياء لأنه كان يمزق كل يوم حُلة جديدة. وقيل سمي بذلك لأن الله مزَّقهم. إبن دريد:الإشتقاق، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، (القاهرة : ١٩٥٨)، ص٤٣٥. إبن حمدون:التذكرة الحمدونية، تحقيق: إحسان عباس وبكر عباس، (بيروت : ١٩٩٦)، مج٧، ص٣٧١.

بالإضافة إلى روايات أخرى عن الأصل القحطاني للكُرد(٢). أما أبو اليقظان فأنه زعم(٣) بأن الكُرد ينحدرون من العدنانيين خاصة من كُرد بن عمرو بن عامر(٤). إضافة على ذلك يشير المسعودي إلى روايات عدنانية أخرى سائدة في عصره، لعل أشهرها تلك التي تزعم بأن الكُرد ينتهي نسبهم إلى مضر بن نزار أو ربيعة بن نزار(٥) الا أن الأشهر عند الناس، والأصح من أنسابهم ـ حسب قول هذا المؤرخ ـ هو أنهم من ولد بن ربيعة بن نزار(٦).

هذه الروايات المختلقة والتصوّرات التي تشكلها، مرتبطة بالمرحلة الأولى للمعرفة التاريخية؛ مرحلة النشوء أو التأسيس، ومن ثم ـ وكعادتهم ـ ينقلها المؤرخون اللاحقون دونما إنتباه للرؤى المشكّلة لهذه الروايات في زمن إنتاجها، أو يغيروا من هذه الرؤى وفقاً للزمن التأريخي المعاش أي تطورات المعرفة بالكُرد والتصّورات الجديدة المكوّنة عنهم في زمن المؤرخ.

من جانب آخر فكل رواية من هذه الروايات والإطار الإجتماعي الذي يحدد تفكير هؤلاء المؤرخين ورؤاهم، يعطي للكُرد موضعاً، ليس موضعهم الأصلي و لاشك، بل الموضع الذي يريده المؤرخ ويحتاج إليه سواء لمقارعة الآخرين أو لبناء تصّورٍ عن الكُرد أو لعقلنة سردياته التأريخية والذي يحتوي الحالتين الأخريين معاً.

---

(١) إبن دريد: جمهرة، ج٢، ص٢٥٥. الجواليقي: م٠س، ص٣٣٢. إبن خلكان: م. س، ج٥، ص٣٥٧ ـ ٣٥٨. إبن منظور: لسان العرب، مج٣، ص٢٣٩. المقريزي: السلوك، ج١، ص١٠١.

(٢) إبن خلدون: تاريخ إبن خلدون، ج٥، ص٣٢٦. المقريزي:م. ن، ص . كذاك:المواعظ والإعتبار، ج٢، ص٢٣٢.

(٣) إبن دريد:جمهرة، ج٢، ص٢٥٥. الجواليقي:م.ن، ص الأنصاري:م٠س، ص٢٥٥. النويري:م.س. السفر الثاني، ص٢٩٠.

(٤) وهو عمرو بن عامر بن ربيعة بن صعصعة، ينتهي نسبه ـ بحسب النسابة ـ إلى عدنان جد العدنانيين. إبن حزم:م. س، ص٢٦٩. ياقوت الحموي: المقتضب من كتاب جمهرة النسب، تحقيق: ناجي حسن، (بيروت : ١٩٨٧)، ص١٣٨، ١٥١.

(٥) وهم أخوين ينتهي نسبهم إلى عدنان. البلاذري: أنساب الأشراف، ج١، ص٢٨،٢٠، إبن حزم:م. ن، ص١٠

(٦) مروج النهب، ج٣، ص٤٣٦.

٣- قصدية الروايات وجدلية (النحن) و (الآخر)

رأينا بأن هناك اختلاف فكري بين الأطراف المتنازعة حول أصل الكُرد، هذا الإختلاف الذي يحاول كل طرف تجسيده في إنتاجه للمعرفة التاريخية الخاصة به وبضمنها تصوّره لأصل الكُرد. فهذه الروايات، والحال هذه، هي إحتواء للكُرد لمصلحة (النحن) المتنافس مع (الآخر) القريب، بمعنى أن (النحن) الذي يدون التاريخ، وهو هنا يختلق الأنساب، يريد التعريف بالكُرد لا لمجرد المعرفة البحتة أي الكُرد كموضوع للمعرفة، وإن كنا لا نستطيع إنكار هذا البعد المعرفي ـ وان كان اسطورياً ـ في هذه المحاولات، بل يريد بذلك أن يقف على قدميه بوجه الآخر الذي هو في صراع مباشر معه (الصراع الفارسي ـ العربي، والصراع القحطاني ـ العدناني).

ثمّة ثنائية (Dualism) واضحة في غالبية الروايات المتعلقة بأصل الكُرد؛ ثنائية الكُرد (المنتمي إلينا) و الكُرد (اللامنتمي) إلينا. ويتحكم بهذه الثنائية العلاقة القائمة بين (النحن) الذي نتكلم ونكتب التاريخ وفقاً لثقافتنا وانتماءاتنا، و (الآخر) المختلف عنا ثقافة وإنتماءً والذي نعييه وفقاً لمعطياتنا[1]. ولكن، ولما كان المجال الإسلامي يتميز ـ في آن واحد ـ بالوحدة والتنوع، فمن الطبيعي ان يوجد أكثر من قناة ثقافية تمثل أكثر من (النحن) الذي يعمل كل واحد منهم على إنتاج (الآخر) لنفسه، هذا ما لمسناه في معالجة أصل الكُرد في هذا المجال؛ حيث يحاول كل طرف أن يبرز، في وقت واحد، انتماء الكُرد إليهم واختلافهم معهم، فالكُرد هم جزء من (النحن)؛ هم الفرس أو العرب، من القحطانية أو العدنانية. ولكن ذلك لا يعني بأنهم يماثلوننا نحن تماماً ويطابقون معنا كل التطابق، فعلى الرغم من أنهم جزءٌ منا

---

(١) إن مفهومي (النحن) و (الآخر) من المفاهيم التي باتا اليوم يشكلان حيزاً واسعاً في الفكر الفلسفي والعلوم الإنسانية. وهما يعبران عن العلاقات القائمة فيما بين المجموعات البشرية المتنوعة. فـ (نحن) الذي ـ في كثير من الأحيان ـ ننتمي إلى عرق متميز ولنا خلفيتنا الثقافية الخاصة، نتعامل بوعي مع الآخر المختلف عرقياً وثقافياً" هذا التعامل الذي تكونه مقولات إدراكنا وتصوراتنا أكثر من كونه حقيقة الآخر نفسه. هناك دراسات مهمة عن هذين المفهومين، راجع مثلاً: تزفيتان (تودورف):نحن والآخرون، ت:ربى حمود، (دمشق:١٩٩٨). لبيب [محرر]:صورة الأخر. ص ص ٢٥ ـ ٤٨.

(نحن) الذين ننتج التاريخ، ولكن صلتهم هذا بنا إنما هو في الماضي، فهم الجزء المطرود أو الهارب إلى الجبال، والذين تغير طبعهم وتوحشوا ولا يقربون المدن والأمصار[١] أي أنهم احدى الجوانب المتحولة و المتوحشة منا؛ هم آخرنا الداخلي دون أن يعني ذلك التخلي عن إنتماء الكُرد إلينا لأنه يوجد آخرون لنا، في الحاضر، ينافسوننا عليهم. لذلك فالكُرد هم (آخرنا) نحن الذي رسمنا صورته وفقاً لإدراكنا وإطارنا الخاص للتصّور. وخلاصة القول كل طرف يبغي، بما ينتجه من رواية، أن يؤكد على أن الكٌرد ليسوا (آخراً للآخر) المختلف فكرياً والمنافس اجتماعيا وسياسياً وإدارياً، بل هم (الآخر) الذي ينتمي إلينا، في الماضي، وإن إختلف معنا في الحاضر.

هكذا تكون عملية جعل الكُرد آخراً بالنسبة للأطراف المتنازعة، وبالتالي بالنسبة للمؤرخين، عملية صعبة ودقيقة تعبر عنها المعرفة التاريخية بأبسط التعابير وأعمق الدلائل، ويريد بذلك إعطاء طابع المعقولية لهذه العملية، ومن ثم العلاقات التي تنتج على أثرها مثل هذه المعارف. وعندما نقول بإعطاء طابع المعقولية، فلا يعني ذلك إننا ننفي أسطورية الروايات من حيث النشأة والبنية. فهذه الروايات الملفقة، وما ذكرناه من قبل حول الانتماء الشمولي للمجموعات البشرية في المعرفة التاريخية، دليل ساطع على عدم تعيين حدود واضحة بين الأسطورة والتاريخ في المجال الإسلامي. أي أنه يوجد بُعد أسطوري هو المتغلب على الرؤية العقلانية والمنهجية النقدية في تدوين التاريخ، وهنا تدوين الأنساب، فلا تتفق هذه الروايات مع ما تقوله الدراسات الحديثة عن الأصول التي ينحدر منها الكُرد. وفي الحقيقة لم يكن بمقدور المؤرخين آنذاك معرفة الأصول الحقيقية للشعوب والإلمام بسلسلة أسباب ونتائج ظهور المجموعات البشرية المتمايزة، فلم يكن هؤلاء يحوزون على الدلائل والوسائل العلمية الكافية، ولم تكن الأفكار قد أخذت طابع دراسات علمية مستندة على قاعدة ثابتة وراسخة وتعتمد التجربة وسيلة لبلوغ الحقيقة[٢].

---

(١) إبن قتيبة: م. س، ص٢٧٠. أبوحنيفة الدينوري: م. س، ص٥. المسعودي: مروج، مج١، ص٤٣٥.

(٢) ينظر في ذلك محسن محمد (حسين): الكُرد وبعض مصادر تأريخهم الإسلامي، مجلة كاروان ـ القافلة (بغداد:١٩٨٤)، ع (٢٤) ، ص١٣٨. أحمد عثمان (أبو بكر): ذكر الأكراد وأصولهم في كتابات المسلمين الأوائل، مجلة المجمع العلمي العراقي ـ الهيئة الكُردية، مج (١٣) لسنة ١٩٨٥، ص٣٦٣.

تكمن أسطورية هذه الروايات حول الكُرد في إنها تتصل بالأصل أو النشأة الأولى والموغلة في القدم لهذه المجموعة البشرية وتقع خارج التأريخ الذي يمكن للذاكرة البشرية - والتي هي المصدر الأساس عن هذا التاريخ القديم - الإبقاء عليه وحفظه لأنه يدرّ فائدة مرجوّة لهذه المجموعة. والمعروف أن الأسطورة تبدأ من حيث لا يستطيع التاريخ فرض هيمنته على الأحداث والشخوص وبالتالي جعلها واقعية، وتكون وظيفة الأسطورة إفراغ الواقع من التاريخ وملئه بالطبيعة[1]، فالأسطورة، في جوهرها، مغامرة فكرية للإنسان تبغي كشف الحقيقة المحيرة والتعرف عليها، و هي أسلوب في المعرفة والكشف والتوصل للحقائق من أجل تفسير العالم وفهم ظواهره وإقناع الإنسان به[2]. ولكن ذلك لا يعني إنتفاء البعد التاريخي في القصص والروايات الأسطورية لأن الأسطورة، وإن كان يمثل مرحلة ما قبل التأريخ الواقعي، إلا أنها تعبر عن تصوّر معين لهذا التاريخ وبالتالي تصوّر معين للحياة والقضية التي تعالجها الأسطورة نفسها.

ونحن هنا لا نكتفي بتثبيت أسطورية هذه الروايات وبعدها كل البعد عن الأصل التأريخي للكُرد، بل ما نريده هو إظهار معقولية هذه الروايات في السياق الذي أنتجه المؤرخون. والمعقولية هنا هي تلك التي تصف الأشياء وتروي أخبارها في الموقع الذي تحتله في مكانٍ وزمانٍ معينين[3]، فالمؤرخون القدامى والنسابة وغيرهم في التاريخ الإسلامي سلموا بصحة هذه الروايات حول أصل الكُرد وتأريخيتها أي إمكان وجودها تأريخياً وإن كان، بمنظور اليوم، وجوداً أسطورياً. وبظننا إن هؤلاء المؤرخين والنسابة سلموا بمعقولية هذه الروايات باعتبارها تروي أخباراً زمنية متسلسلة[4]، مما يبرهن على صحة المادة المنقولة أو المروية وموثوقيتها[5]. ولو بحثنا عن الجزء الحقيقي من

---

(١) رولان (بارت): الأسطورة اليوم، ت:حسن الغرفي، (بغداد ـ ١٩٩٠)، ص٨٦.

(٢) فراس (السواح): مغامرة العقل الأولي ـ دراسة في الأسطورة، (بيروت : ١٩٨١)، ص٩، ١٧. بير(غريمال): الأسطورة والإنسان، ت: فاضل السعدوني، مجلة الثقافة الأجنبية، ع (٢)، (بغداد : ١٩٩١)، ص٣٩.

(٣) العظمة:الكتابة التاريخية، ص٩.

(٤) راجع نص الروايات عند المسعودي: مروج، ج١، ص٤٣٥ ـ ٤٣٦. التنبيه والإشراف، ص٩٥.

(٥) قارن مع: أركون: الفكر الإسلامي ، ص٣٥.

هذه الروايات الأسطورية أو حاولنا كشف أبعاد التصوّر الذي استند على هذه الروايات ضمن نظام التصوّرات الخاصة بمنتجي هذه الروايات، لوجدنا إنها لا تقف عند إثبات أصل الكرد وشرعنة هذا الأصل من خلال الإعتماد على التسلسل الحدثي، بل أنها تصوّر أيضاً واقعاً اجتماعياً خاصاً، هو واقع الكُرد وطبيعة تكوينهم، وبالتالي تعبر عن النزعة المركزية في تشكل التصوّرات عن الأمم والشعوب المختلفة ومنهم الكُرد.

يؤكد على ما ذهبنا إليه ذلك التشابه الظاهر بين نتائج الروايات والتي يتصوّر صراحة طبيعة الكُرد، بحيث يمكن القول بأن هنالك علاقة تربط بين مختلف الإطارات لأصل الكُرد (الأصل الاسرائيلي، الأصل الفارسي، الأصل العربي) بعروة وثقى، وهذا ما يوضحه الجدول التالي:

الأصول / مسيرة الحدث	الأصل الاسرائيلي	الأصل الفارسي	الأصل العربي
الحدث المركزي	وقوع الشياطين على اماء النبي سليمان	الضحاك و طغيانه في الأرض	الصراع القَبَلي أو إنكسار سد مأرب
سرديات الحدث	طرد المولودين إلى (الجبـال)	إخفاء الناجين في (الجبـال)	هجرة بعض القبائل إلى (الجبـال)
نتيجة الحدث	الإستكراد (ظهور الكُرد)	التوحش والإبتعاد عن الأمصار (ظهور الكُرد)	الإستعجام ومجاورة الحواضر(ظهور الكرد)

(جدول عن تشابه الروايات حول أصل الكُرد وموطنهم)

يتبين من الجدول بأن الكُرد في مختلف الروايات هم الذين، بعد حدث مركزي، يلجاؤن أو يطردون إلى الجبال ويجانبون الحواضر. بمعنى أن المؤرخين أخذوا في طبيعة الكُرد و جبليتهم مقياساً أساسياً في تأسيس تصوّراتهم عن أصلهم المذكور. وإن إختلف المؤرخون في بدء الكُرد، ففي كل الأحوال يظهر جنس من البشر جبليون وبعيدون عن الحواضر.

إن إنتفاء الخلافات بين الأطراف المتنازعة بهذا الشكل هو ما قصّدناه بالنزعة المركزية في تشكل التصوّرات، فتصوّر أصل الكُرد بهذا الشكل يؤدي إلى تكوين نظام من العلاقات تتجاوز هذه المرويات التاريخية. وتتمحور هذه العلاقات حول ما يعرف بعلاقة المركز بالأطراف، حيث لدينا هنا مركز سلطوي، بغض النظر عن طبيعة هذا المركز، ينتج معارف خاصة للتعرّف والتعريف بما يعده هو أطرافاً له. فالمركز هنا، ولأنه مركز سلطوي، بحاجة إلى معرفة الأطراف كمجال حيوي لمد نفوذه وممارسة سطوته وسلطته. إذن التعريف بأصل الكُرد والتأكيد على طرفيتهم هو حاجة سلطوية يراد به التأكيد على مركزية السلطة وما يرافق ذلك من إحتكارات سياسية ـ اقتصادية ـ معرفية، ومن ثم ضرورة تهميش الأطراف ـ وهم هنا الكُرد ـ وفرض نظرة المركز عليهم. فالكُرد هنا ، في فترة إنتاج الروايات ، يمثلون الوجه البرّي مقابل الوجه الرسمي الشرعي (الحضري) الذي تمثله النخبة المهيمنة، سياسياً وثقافياً[1].

---

(١) نستعين هنا ببعض ما أورده المفكر محمد أركون حول المركز والأطراف في المجال الإسلامي" المركز حيث تشكيلة الدولة والنخبة المتعلمة والثقافة الرسمية الفصحى، والأطراف حيث المجتمعات القبلية المتجزئة والمستوى المنخفض للثقافة. أركون:قضايا في نقد العقل الديني ـ كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ت:هاشم صالح، (بيروت : ١٩٩٨)، ص٧٨ ـ ٧٩. وسندرس هذه المسألة أكثر في الفصل التالي.

٤- مـوقف الكُرد من أصـلهم

ولكن ماذا عن موقف الكُرد من هذه الروايات؟ وكيف تلقى الكُرد هذه الروايات المختلفة عن أصلهم؟ يجيب المسعودي عن هذه الأسئلة بوضوح، حيث نفهم منه إن الكُرد قد ساهموا، بشكل أو بآخر، في خلق مثل هذه الروايات والترويج لها. فوفقاً لما يذكره المسعودي وافق الكُرد على اختيار النسب العربي لأنفسهم[١] وقد إختاروا الانتساب إلى الفرع العدناني. ففي عهد هذا المؤرخ كان بعض القبائل الكُردية يدّعون بأنهم ينحدرون من ربيعة بن نزار، وآخرون ينتسبون إلى أخيه مضر بن نزار[٢]، ومنهم من يرى أنهم من ربيعة ثم من بكر بن وائل[٣]، أو غير ذلك من الأنساب الملفقة والتي تنتهي كلها بعدنان. ومما يدل على قبول الكُرد للنسب العربي أن بعضاً منهم كانوا ينتسبون إلى أشخاص لا عقب لهم، كما يقول المسعودي نفسه[٤]. وفي الفترات اللاحقة لعهد هذا المؤرخ نجد بأن بعضاً من الكُرد يحاولون وضع أنساب عربية ـ عدنانية أخرى لأنفسهم كالنسب إلى البيت الأموي والذي أصبح متداولاً يومئذٍ في بعض الأوساط الكُردية[٥].

إن هذا الموقف الكُردي من النسب إلى العرب ظهر ـ على أقل تقدير ـ ووفقاً للبلدانين والمؤرخين الذين أوردوه، في أواسط القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي[٦] أي عشية ظهور بوادر تكوين الكيانات السياسية للكُرد في أقاليمهم. حيث بدء ما

---

(١) مروج الذهب، ج١، ص٤٣٦.

(٢) م.ن، ص.

(٣) التنبيه والإشراف، ص٩٤.

(٤) م. ن، ص.

(٥) ينظر مثلاً: العمري: مسالك الأبصار، ج٣، ص١٣١. المقريزي: السلوك، ج١، ص١٠١. المواعظ والإعتبار، ج٢، ص٢٣٢.

(٦) الأصطخري: المسالك الممالك، (ليدن : ١٩٢٧)، ص١١٥. المسعودي: مروج، ج١، ص٤٣٦. إبن حوقل: صورة الأرض، ص٢٦٩.

يسميهم المسعودي بذوي الدراية من الكُرد[1]، بالترويج لهذا الأصل المنتحل. ويبدو أن هؤلاء كانوا يمثلون ـ آنذاك ـ النخبة الكُردية والذين أصبحوا يتكلمون العربية وينضمون إلى صفوف النخبة المتنورة في المجال الإسلامي والمهتمة بمختلف المعارف منها أصول الشعوب والأمم. ولا شك أن هذه النخبة الكُردية قد لمسوا ما للأنتساب إلى العرب من حراك (ديناميكية) سياسية وفوائد إجتماعية ومواقع مميزة في سُلَّم الصفوة المتنفذة في السلطة العليا. لذا لم يترددوا من التماهي في المعطيات العربية حول أصولهم وأن يحاولوا الالتصاق بالعرب. بمعنى أنهم أحسوا بماهيتهم من خلال (الآخر) العربي ومعطياته.

ومن جانب آخر، فإذا كنا نبحث عن عوامل التأثير والتأثر، أو الأسباب التي دفع بالكُرد إلى قبول النسب العربي ـ العدناني، دون غيره من الأنساب، فإن المصادر التاريخية تمدنا بمعلومات قد تساعدنا على كشف حقيقة دوافع انتحال هذا النسب أو ذاك. فيبدو أن اختيار الكُرد لنسبهم كان بتأثير من القبائل العربية العدنانية التي هاجرت إلى بلاد الكُرد خاصة إلى ديار الجزيرة و شهرزور واستوطنتها[2]. وقد ارتبط الكُرد مع هؤلاء برابطة الولاء والتي تسمح لهم بانتحال نسب الموالاة (الموالي) بالانتماء إليهم ومشاركتهم في رأسمالهم الرمزي.

من القبائل العربية العدنانية التي جاورت الكُرد وصارت لهم معهم روابط مختلفة؛ بنو شيبان[3] الذين إستوطنوا شهرزور وبعض نواحي الجزيرة الفراتية

---

(١) التنبيه والإشراف، ص٩٤.

(٢) الأزدي:تاريخ الموصل، ص ص ٣١٣، ٣١٥، ٣٣٢ ـ ٣٣٣. الهمداني: صفة جزيرة العرب، تحقيق:محمد بن علي الأكوع، (صنعاء : ١٩٨٣)، ص ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦. إبن حوقل:صورة الأرض، ص١٩٥. للإستزادة راجع:محمود ياسين (التكريتي):الدور السياسي للقبائل العربية في بلاد الشام والجزيرة الفراتية، بحث منشور في مجلة آداب الرافدين، (الموصل : ١٩٧٦)، ع(٧)، ص ص١٦٧ ـ ١٦٩.

(٣) بنو شيبان: وهم بطن من بطون قبيلة بكر بن وائل، من قبائل ربيعة العدنانية. كان لهم دور بارز في الأحداث السياسية قبل وبعد ظهور الإسلام. إبن حزم:جمهرة، ص٣٠٢. إبن الأثير:اللباب، ج٢، ص ص ٣٦– ٣٧. وللتفاصيل راجع:محمود عبدالله إبراهيم (العبيدي): بنو شيبان ودورهم في التاريخ العربي الإسلامي حتى مطلع العصر الراشدي، (بغداد: ١٩٨٤).

واتخذوها معقلاً ومستوطناً لهم، ولم يكن يخالطهم إلى ناحية خراسان إلا الكُرد[١]. وقد إرتبط الطرفان بعلاقات سياسية واقتصادية ووشائج إجتماعية[٢]، وكان للكُرد أيضاً علاقاتهم مع الأمويين العدنانيين، فنجد في طيات المصادر ما يشير إلى ميل الكُرد لبعض خلفاء بني أمية[٣]، كما أن أم مروان بن محمد (١٢٧ ـ ١٣٢هـ/ ٧٤٤ ـ ٧٤٩م) آخر خلفاء بني أمية في بلادالشام كانت كُردية[٤]، مما كان مثار استهزاء العرب[٥]. ولكننا لا نستبعد في أن يكون لهذه القرابة دورها في انتساب بعض الكُرد إلى الأسرة. كما كان للكُرد روابطهم أيضاً مع بني حمدان[٦]، الذين حكموا بعض المناطق الكُردية ودخلوا معهم في روابط سياسية واجتماعية متينة[٧].

ومهما يكن من أمر، فإن انتساب الكُرد إلى العرب يجعل العلاقة القائمة بين الطرفين، بالنسبة للكُرد، علاقة توحيدية اندماجية تتخفى وراءه المصلحة الآنية

---

(١) الهمداني:م. س، ص٢٤٧. كذلك، مؤلف مجهول: العيون والحدائق في أخبار الحقائق، تحقيق:نبيلة عبدالمنعم داود، (النجف الأشرف:١٩٧٢)، ج٤، ق١، ص١٣٩.

(٢) الطبري: م. س، ج٩، ص٣١٧. مسكويه: تجارب الأمم، ج٢، ص٣٩٨. إبن الأثير: الكامل، ج٨، ص٧٠٢، مؤلف مجهول:م. ن، ج٤، ق٢، ص ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

(٣) الوهراني:منامات الوهراني ومقاماته ورسائله، تحقيق:إبراهيم شعلان ومحمد نعش، (القاهرة : ١٩٦٨)، ص ٥٤–٥٥ . الذهبي: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والإعلام، حوادث (٦٥١ ـ ٦٦٦هـ)، (بيروت : ١٩٩٩)، ، ص٩٣. وللتفاصيل عن مظاهر هذه العلاقة الودية راجع:عزت: الكُرد في صدر الإسلام، ص ص ١٢٥ ـ ١٣٠.

(٤) البلاذري: أنساب الأشراف، ج٩، ص٢١٧. المقدسي: البدء والتاريخ، ج٢، ص٢١٦. الطبري: م. ن، ج٧، ص٤٤٧. إبن حبيب: م. س، ص٣٢. الكازروني: مختصر التاريخ، تحقيق: مصطفى جواد، (بغداد: ١٩٧٠)، ص١٠٥

(٥) المقدسي: م. س، ص٣٢.

(٦) الحمدانيون:وهم بطن من بطون بني تغلب بن وائل العدنانية، يتصل نسبهم إلى ربيعة بن نزار، وقد حكم هؤلاء الموصل وحلب ومناطق كُردية واسعة في إقليم الجزيرة في الفترة الواقعة بين (٢٩٣ ـ ٣٩٢هـ/ ٩٠٥ ـ ١٠٠١م). السمعاني: الأنساب، ص١٠٧. وللمزيد عنهم راجع فيصل(السامر): الدولة الحمدانية في الموصل وحلب، (بغداد: ١٩٧١)، ج١، ص ص٣٨ ـ ٤٤.

(٧) القرطبي: صلة تاريخ الطبري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة : ١٩٨٢)، ص٤٤. التنوخي: الفرج بعد الشدة، تحقيق: عبود الشالجي، (بيروت : ١٩٧٨)، ج٢، ص١٧٠. مسكويه: تجارب، ج١، ص ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

لهم. ولا نظن بأن هؤلاء الكُرد قد أعطوا لنسبهم العربي المغزى الذي كان يحمله النسب والانتساب في المجال العربي، والذي يؤكد على التمايز والاختلاف، في حين أن الكُرد كانوا يحاولون من خلال انتحالهم لهذه الأنساب التقليل من تمايزهم وإختلافهم مع (الآخر) المتسلط والمسيطر سياسياً ودينياً وثقافياً. والتأكيد على عربية الأصل هو نوع من الشعور بالانتماء إلى هذه المجموعة البشرية المتميزة كونها تشكل عصب (الأمة ـ الدولة) الإسلامية. وقد مثل هذا الانتساب، بالنسبة لهؤلاء، مرحلة مهمة من مراحل إسلامهم وتماهيهم في هذه العقيدة، فالمعروف أن الانتساب إلى العرب كان يرفع من المكانة الإجتماعية للفرد، بالتالي فإن قبول بعض الكُرد للأصل العربي يضعنا أمام مرحلة جديدة من مراحل كينونة الكُرد وتكوينهم والبحث عن الذات من خلال معطيات الآخر المهيمن وذاكرته التأريخية. بمعنى أن هذه المحاولة كانت بمثابة إيجاد نوع من التأريخية للشخصية الكُردية لهؤلاء يتساوق والوضع الجديد، كونها عملية واعية لتحديد ماهيتهم وفقاً للآخر ومعرفته التأريخية، ومن ثم الإندماج مع هذا الآخر والمشاركة معه في مخياله.

نستشف مما قلناه أعلاه بأن تما هي هؤلاء في الأصل العربي قد تكون محاولة منهم للخروج من طرفيتهم والإنتماء إلى المجال الذي ينتمي إليه وتقبع فيه السلطة المركزية ذات البعد الديني. لذلك، يمكن القول، بأن هذه المحاولة الكُردية لها أيضاً بُعد سياسي يراد به شرعنة السلطة الكُردية و وجودهم في خضم الأحداث والسلطات السياسية المتنوعة، ومن هنا فإن عملية الانتساب تمثل فعلاً كُردياً بوعيٍ وإدراك ـ ولاسيّما الفئة المتعلمة منهم ـ في محاولة لإثبات وجودهم والحصول على الاعتراف بشرعية هذا الوجود كما سنبين.

والبحث عن الشرعية، لا يبدو لنا، أنه كان عملاً اجتماعيا على نطاق واسع، فكل ما يذكره المؤرخون هو أن الانتساب إلى العرب كان همّاً للنخبة السياسية الكُردية بالدرجة الأولى، أي هؤلاء الذين مثلوا السلطة الكُردية وكانوا في احتكاك مباشر مع الآخر المنافس من ذوي النسب (الشرعي)، ولدينا من الدلائل التأريخية يؤكد ما ذهبنا إليه ودون أن يقتصر ذلك على مرحلة واحدة من مراحل وجود الكُرد في التاريخ الإسلامي، فنجد بأن الكُرد الذين انتسبوا إلى العرب لهم حضور سلطوي، أو هم

في خدمة السلطة الكُردية، أي كانت نوعية هذه السلطة. فهذا الشاعر الكُردي الحسين بن داود الفنكي[1] الذي عاش في زمن الأمير الكُردي باد بن دوستك، مؤسس الإمارة الدوستكية ـ المروانية الكُردية (٣٧٣؟ ـ ٤٨٩هـ/ ٩٨٣؟ ـ ١٠٩٦ م)، ومدحه بقصائده، نجده ـ بعد مدح باد ومعركة له ـ يفتخر بإنتساب الكُرد إلى العرب وهو ينشد :

مفاخر الكُرد في جدودي ونخوة العرب في إنتسابي

نحن الذؤابة من كُرد بن صعصعة من نسل قيس لنافي المجد الطول[2]

ويقال ان بني مروان الذين حكموا هذه الإمارة بعد خالهم باد، كانوا يعودون بنسبهم إلى العرب[3]، وينشد شاعر آخر وهو قطران التبريزي[4] مادحاً أحد أمراء الإمارة الروادية الكُردية (٣٣٧؟ ـ ٤٦٣هـ/ ١٠٤٨؟ ـ ١٠٧١م)، وهو الأمير مملان بن وهسوذان، فيقول:

حبش أزعجم وقدوهء شاهان عجم

نسبش أز عرب وقيبلهء ميزان عرب[5]

---

(١) حسين بن داود الفنكي. من شعراء الكُرد في العصر الكلاسيكي، عاصر الأمير باذ الكُردى وعُد من شعرائه. وهو ينتمي إلى القبيلة البشنوية الكُردية والقاطنة في الجزيرة الفراتية. يذكر لهذا الشاعر مؤلفات عديدة لم يصل إلينا سوى بعض من أشعاره. إبن الأثير: الكامل، ج٧، ص ص١٤٢. ١٤٣. عبدالرقيب (يوسف): الدولة الدوستكية في كُردستان الوسطى، (أربيل : ٢٠٠١)، ج٢، ص ص

(٢) عمادالدين الأصبهاني: خريدة القصر، ج٢، ٥٤١.

(٣) المقريزي: السلوك، ج١، ص١٠١.

(٤) قطران التبريزي: (٤٢٥ ـ ٤٦٥هـ/ ١٠٣٤ ـ ١٠٧٢م) شرف الزمان أبو منصور قطران التبريزي، إشتهر بمدحه للإمراء الكُرد في الإمارتين الشدادية والروادية. له عدة كتب وديوان شعر مطبوع. صفا: تأريخ أدبيات در إيران، (تهران : ١٣٧١هـ. ش)، ج٢، ص ص٤٢١ ـ ٤٣٠.

(٥) أحمد (كسروي): شهرياران گمنام، (تهران:١٣٧٠ هـ . ش)، ص١٨١. حوسين حوزنى (موكريانى): كوردستان موكريان يان ئاتروپاتين، (رواندوز: ١٩٣٨)، ل٢٥٤. ومعنى البيت الشعري بالعربية:

حبه من العجم وهو قدوة لملوك العجم

نسبه من العرب وهو قبلة لميزان العرب

وقد إدعى بعض من الأمراء والشخصيات الهكارية[١] الكُردية النسب العربي أيضاً، فينتسب بعضهم إلى الأمويين وخاصة عتبة بن سفيان بن حرب بن أمية[٢] وللتأكيد على صحة هذا النسب حاول البعض إيجاد سند تأريخي، أو قل إعطاء طابع المعقولية لهذا النسب المنتحل، فيقال بأن بعض من الأمويين قد اعتصموا بالجبال (عند غلبة الرجال عليهم و إستغنوا صنعتها عند استعمال البأس ومخالطة الناس طلباً للسلامة من (أعدايهم)[*] وفراراً من (إعتدايهم) فأنخرطوا في سلك الأكراد فسلموا)[٣]. وقد أدعى بعض الهكارية أنساباً أكثر دينية ، إذا جاز القول، حيث قالوا بأنهم من نسل علي بن أبي طالب[٤].

إن نزعة انتساب الكُرد إلى العرب أصبحت أكثر حيوية ووصل فيه النقاش إلى ذروتها في المرحلة التأريخية التي تبوّأ فيه الكُرد أبرز المراتب السلطوية وأصبحوا، بنظر العامة و الخاصة على السواء، من ذوي السيادة العليا كونهم من الفئة المجاهدة والمدافعة عن دار الإسلام. ونقصد هنا الفترة الأيوبية الكُردية أو المرحلة وجود الكُرد في السلطة[5]، والذي رسم القائد الكُردي صلاح الدين الأيوبي (٥٣٢ - ٥٨٩هـ \ ١١٣٧ - ١١٩٣م) ملامحها الأساسية.

---

(١) والهكارية من القبائل الكُردية المعروفة سموا بإسم بلدتهم الهكارية ، وهي بلدة وناحية وقرى فوق الموصل من بلدة جزيرة إبن عمر، السمعاني:م. س، ج٥، ص٥٩٠. ياقوت:معجم البلدان، ج٥، ص٤٠٨. وكان للهكارية دور كبير في التاريخ السياسي والحضاري للكُرد في العصر الإسلامي الكلاسيكي. ينظر عن بعض ملامح هذا الدور:نبز مجيد(أمين): المشطوب الهكاري، دراسة عن دور الهكاريين في الحروب الصليبية، (السليمانية: ٢٠٠٢).

(٢) الذهبي: م.س، حوادث ٦٥١- ٦٦٥هـ، ص ص٣٥١- ٣٥٢. العمري: التعريف بالمصطلح الشريف، ص٥٨. المقريزى: السلوك، ج١، ص١٠١. المواعظ، ج٢، ص٢٣٣.

(*) كذا في الأصل.

(٣) العمري: مسالك الأبصار، ج٣، ص١٣١.

(٤) إبن خلكان: م. س، ج٣، ص٤٩٧.

(٥) سندرس بعض ملامح هذه المرحلة وما نقصده بالوجود في السلطة في الفصل التالي.

في هذه الحقبة أصبح نسب الأيوبيين الذين هم بإتفاق (أهل التأريخ)[1] من الكُرد أصلاً[2] ، موضَع إشكال بالنسبة للمؤرخين والأيوبيين انفسهم. فهذه السلطة الناشئة كانت. وفقا للرؤية العامة ـ بحاجة الى (شرعنة النسب) يضاف إلى شرعيتهم الدينية الذي تميزت بها سلطتهم وعملت على الحفاظ على هيمنتهم السياسية والإدارية. وقد احس بعض أفراد البيت الأيوبي بأهمية النسب العربي بالنسبة لهم. يتضح ذلك فيما قاله أحد أفراد هذا البيت في خضم المحاولات الجارية لجعلهم من العرب، حيث قال ما معناه: لو كان صلاح الدين قريشياً لولى الخلافة (فأن شروطها إجتمعت فيه ما عدا النسب)[3] ومع ذلك أدعى بعض من أبناء هذه الأسرة الكُردية النسب العربي وأنكروا نسبهم إلى الكُرد، محاولين تبرير ذلك بالقول: (إنما نحن عرب، نزلنا عند الأكراد وتزوجنا منهم)[4]. ومن جانبهم عمل المؤرخون وغيرهم، في كتاباتهم، على إثبات النسب العربي لهم لاسيّما المعاصرين للملوك الأيوبيين[5]. وقد شجع ذلك الأيوبيون وغيرهم من الكُرد، وخاصة الهكارية، على انتحال أنساب عربية مزيفة.

ركز المؤرخون اهتمامهم، في هذه المسألة، على الملك الأيوبي المعز إسماعيل بن سيف الإسلام[6] صاحب اليمن والذي إدعى أنه من بني أمية[1]، وبصورة أكثر تحديداً، من

---

(١) اليونيني: ذيل مرآة الزمان، (حيدر آباد/ الدكن: ١٩٥٤م)، مج١، ص٣٨. اليافعي:مرآة الجنان وعبرة اليقضان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، وضع حواشيه: خليل منصور، (بيروت: ١٩٩٧)، جـ٣، ص٣٣٣.

(٢) إبن الأثير: الكامل، ج٤، ص٣٤١. إبن خلكان: م.س، ج٧، ص١٣٩. أبوشامة: الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، تحقيق: محمد حلمي محمد، (القاهرة: ١٩٦٢)، ج١، ق١، ص٣٢٩. اليونيني: م. ن، ص. اليافعي: م. ن، ص. إبن خلدون: التعريف بأبن خلدون، ص٣٤٧. المقريزي: المواعظ والاعتبار، ج٣، ص٨٤. الحنبلي: شفاء القلوب في مناقب بني أيوب، تحقيق:ناظم رشيد، (بغداد: ١٩٧٨)، ص٢٣.

(٣) اليونيني:م. ن، ج١، ص٣٩.

(٤) ابن واصل:مفرج الكُروب في أخبار بني أيوب، تحقيق:جمال الدين الشيال، (القاهرة: ١٩٥٣)، ج١، ص٣.

(٥) ينظر في ذلك : إبن خلكان: م.س، ج٧، ص ص ١٤٠. ١٤١. إبن واصل: م.ن، ج١، ص٤.

(٦) الملك المعز إسماعيل: إبن سيف الإسلام طغتكين بن أيوب، وهو إبن أخي السلطان صلاح الدين، تولى الحكم في اليمن بعد وفاة أبيه سنة ٥٩٣هـ/ ١١٩٦م وحكم إلى سنة ٥٩٨هـ/١٢١١م. حيث قتله جماعة من الكُرد. إبن خلكان: م.ن، ج٥، ص ص ٢٥٤. ٢٥٢. وللتفاصيل عنه

نسل الخليفة الأموي مروان بن محمد[٢] الذي كانت أمه، وكما ذكرنا، من الكُرد ولم يكتف الملك المعز بذلك بل خلع طاعة العباسيين وأعلن نصبه خليفة[٣]. ويبدو أن إدعاء النسب هذا ،واضطرابه العقلي ،كانا دافعين لبعض أمراء الكُرد الموجودين معه في اليمن لقتله سنة (٥٩٨هـ/١٢١١م)[٤]. وليس هذا فحسب بل أن غالبية الأيوبيين لم يقبلوا بهذا النسب وأجمعوا على تكذيب الملك المعز[٥]. وكان الملك العادل[٦] أخو صلاح الدين من أشد المعارضين لهذا النسب ،حيث كذبه وكتب إليه يلومه ويوبخه ويأمره بالعودة إلى نسبه الصحيح[٧].

لم يقف هذا التوبيخ والملامة حائلاً دون تمسك بعض من الكُرد سواءً في هذه الحقبة أو بعدها، بالنسب العربي[٨]. فهذا إبن خلدون ،على الرغم من إيراده للأصل الفارسي ـ العجمي للكُرد[٩]، الا أنه يقول بأن انتساب هؤلاء إلى العرب (قول مرغوب

راجع:دلير فرحان (إسماعيل): الكُرد في اليمن ـ دراسة في أحوالهم السياسية والحضارية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة صلاح الدين، (أربيل : ٢٠٠٠)، ص ٤٣.

(١) إبن خلكان: م.ن، ج٥، ص٥٢٤. ج٧، ص١٤١. إبن واصل:م. ن، ص ص٣ ـ ٤، اليونيني: م. م، ص٣٩. المقريزي: السلوك، ج١، ص١٤٨. الخزرجي: العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية، تحقيق: محمد علي الأكوع، (بيروت : ١٩٨٣)، ج١، ص٣٨.

(٢) أبو شامة: م. س، ج١، ق٢، ص٥٣٤. إبن الساعي: الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير، تحقيق:مصطفى جواد، (بغداد : ١٩٣٤)، ج٩، ص٩٧.

(٣)أبو شامة: م.ن، ج١، ق٢، ص٥٣٥. إبن خلكان: م. س، ج٥، ص٥٢٤. إبن واصل: م. س، ج٣، ص١٣٧. المقريزي: السلوك، ج١، ص٢٧٢.

(٤) اسماعيل: م. س، ص٤٧.

(٥) أبو شامة:م. س، ج١، ق٢، ص٥٣٤ ـ ٥٣٥.

(٦) الملك العادل:أبو بكر محمد بن أبي الشكر بن أيوب بن شادي، كان ينوب عن أخيه صلاح الدين في مصر في حال غيبته في الشام، عُرف عنه سداد الرأي والمعرفة الواسعة والحنكة السياسية، توفي سنة ٦١٥هـ/ ١٢١٨م، إبن خلكان: م، ن، ج٥، ص ص٧٤ ـ ٧٨.

(٧) إبن واصل:م. ن، ج١، ص٤. كذلك ج٣، ص١٣٧. إبن خلكان:م. ن، ج٥، ص٥٢٥. اليونيني: م. س، ج١، ص٣٩. المقريزي: م. ن، ج١، ص٢٧٢. الحنبلي: م. س، ص٢٧٢.

(٨) ينظر مثلاً : اليونيني : م.س ،ج٢،ص٢٢١.إبن بطوطة: رحلة إبن بطوطة، تحقيق عبدالهادي التازي،(الرباط:١٩٩٧) ج٢، ص١٨.

(٩) مرتضى الزبيدي: م. س، مج، ص٤٨٤. و له ايضاً: ترويح القلوب في ذكر ملوك بني أيوب، تحقيق: صلاح الدين المنجد، (دمشق ـ ١٩٧١)، ، ص٣٧.

عنه)[١]. يأتي ذلك في الوقت الذي كانت المعرفة بالكُرد، في المجال الإسلامي قد إزدادت أكثر فأكثر، وبات التعريف بأصلهم أكثر تحديداً ،فيعرّفون على انهم جنس خاص من نوع عام[٢]، وتصبح المعرفة التاريخية قلقاً في تصنيفهم ضمن العرب[٣]، وأكثر صراحة في إعتبارهم من (العجم) وبالتالي التأكيد على قرابتهم للفرس أكثر من قرابتهم للعرب[٤]، تلك القرابة التي تتجلى في تشابه اللغة، بالإضافة إلى القرابة العرقية التي أثبتتها بعد ذلك الدراسات الحديثة. ولكن بعض من الكُرد بقوا متمسكين بنسبهم العربي المنتحل إلى فترات متأخرة، وأصبحوا يدوّنون تأريخهم وهم يؤكدون على إنتمائهم ـ من حيث النسب ـ إلى العرب[٥].

إن تفاوض بعض الكُرد على هويتهم، بمعنى قبولهم أو عدم قبولهم لتلك الهوية، وتلاعبهم بأصلهم بهذا الشكل، إن دل على شيء فإنه يدل على إعادة بناء الواقع الإجماعي لهم، وخاصة ذوي السلطة منهم، ليتناسب مع مبدأ التقسيم والرؤية السائدين في الفضاء الإجماعي العام الذي شيدته (الأمة ـ الدولة) الإسلامية. فالانتساب إلى العرب هو إنتاج لمعرفة مقبولة، وتأكيد على معرفة سائدة في الإطار العام للقبول والسيادة. وهو، بالنسبة لهؤلاء الكُرد، رأسمال رمزي لفعل سلطوي في جوهره، إذ أنه سلطة رمزية لا مرئية[٦] تضاف إلى السلطة الفعلية التي يمتلكها المنتسب نفسه

---

(١) تاريخ إبن خلدون، ج٢، ص٩، ١٨١.

(٢) العمري:التعريف، ص٥٨.

(٣) قارن مع أبو الفداء: م.س، ج١، ص٨٣. إبن الوردي: م.س، ج١، ص٧٢. إبن خلدون: تاريخ إبن خلدون، ج١، ص١٨١.

(٤)أبو الفداء: م.ن، ص . المقريزي: المواعظ والإعتبار، ج٢، ص٢٣٢.

(٥) هذا ما يلاحظ من يتصفح كتاب الشرفنامه للأمير والمؤرخ الكُردي شرفخان البدليسي(ت١٠١٠هـ/١٦٠١م)، حيث يجد بأن معظم أمراء الإمارات الكُردية يدّعون إنحدارهم من أصول عربية. راجع: شرفنامة، ت: محمد جميل الرؤذبياني، (أربيل: ٢٠٠١)، ص٢٦٩، ٣٢٧، ٣٤٣، ٤٢٩، ٤٤١، ٥١٣ ومواضع أخرى. ويستمر هذه الحالة إلى ما بعد شرفخان، حيث نجد مؤرخاً كُردياً آخر في القرن التاسع عشر الميلادي، وهو ملامحمود البايزيدي (ت ١٨٥٧م)، يشدد على عربية جميع الكُرد معللاً ذلك بأنهم هاجروا من بلادهم و حالت لغتهم. راجع: داب و نەریتی کوردەکان، ورگێڕانی: شوكريه رەسول، (بەغدا. ١٩٨٤)، ل١٩.

(٦) نستعين هنا أيضاً ببعض طروحات بورديو، راجع له: بعبارة أخرى . محاولات بإتجاه سوسيولوجيا إنعكاسية، ت: أحمد حسان، (القاهرة : ٢٠٠٢)، ص٢٢٢.

ويبجلها الجميع ويقبلون بها. ذلك لأن النسب هو،في نهاية المطاف، أداة للإعتراف بالسيادة والمشروعية ، ولأنه يعطي للسلطة الشرعية اللازمة للاستمرار والبقاء، سواء على المستوى الداخلي (أي المستوى الكُردي) أو الخارجي (أي مستوى المجال الإسلامي).

أما عمل المعرفة التاريخية هنا، وهو الموضوع الاساس، فينحصر في أن ينتج تملقاً - في كثير من الأحيان - مثل هذه الأنساب الملفقة. خاصة تملقها لذوي السلطة والشأن من الكُرد وأن يبرر لهم نسبهم الجديد. هذا ما أكده المؤرخ الحذق المقريزي (ت ٨٤٥هـ/ ١٤٤١م) في تخريج جيد لهذه المسألة، حيث يقول بأن هذه الروايات حول عربية الكُرد إنما هي (أقوال الفقهاء لهم ممن أراد الحظوة لديهم، لما صار الملك إليهم)[١].

وأخيراً، تجدر الإشارة إلى أن هذا الإنتساب إلى العرب لم يكن يعني بالضرورة تعريب الكُرد والإنتماء الكلي إليهم. وبرأينا فأن الكُردي في العصر الإسلامي الكلاسيكي كان يرى أن كُرديته تكمل انتسابه إلى العرب، فهو من العرب ولكنه يأخذ بعين الإعتبار (إستكراده) في (الحاضر ـ السابق)، ولعل أبلغ تعبير عن هذه الحالة هو البيت الشعري الذي أوردناه للشاعر الكُردي الفنكي؛ فهو يرى بأن مفخرة الكُرد في جدوده لا يتنافى مع نخوة العرب في إنتسابه[٢]. مما يعبر عن رؤية هؤلاء الكُرد آنذاك لأصلهم العربي (الملفّق ـ المختلق) وتعاملهم مع معطيات الآخر عن أصولهم.

---

(١) المواعظ والإعتبار، ج٢، ص٢٣٢.

(٢) عمادالدين الأصبهاني: خريدة القصر، ج٢، ص٥٤١.

المبحث الثالث

تصوّر طبيعة الكُرد في المعرفة التاريخية الإسلامية

١- من القَبَلية الى البداوة

لا يمكن للباحث ان يرسم صورة واضحة وكاملة لطبيعة الكُرد وتكوينهم الاجتماعي بالاعتماد على المعرفة التاريخية الاسلامية التي ظلت وفية في التركيز على الجوانب السياسية والادارية دون الغور في تفاصيل المناحي الاجتماعية للمجموعات البشرية التي تؤرخ لهم. ويبدو ان الطابع السردي لهذه المعرفة كان ايضا عائقاً امام تركيزها على الجوانب الاجتماعية بتفاصيلها، والتي تحتاج الى التفكير العميق والادراك الواسع للظاهرة الاجتماعية. فلم يتطرق المؤرخون الى هذه الجوانب، الا قلة قليلة منهم من ذوي البصيرة والذين تناولوها بنوع من الشمولية، وحاولوا فهم الفضاء الاجتماعي الذي تتخذ فيه الأحداث مجراها. ولعل ابرز هؤلاء - بالنسبة لنا - هم المسعودي وابن خلدون كما سنرى.

وحقيقة الامر ان مطالبة المؤرخين المسلمين بالتطرق الى ما يسمى اليوم بالتاريخ الاجتماعي، فيها نوع من المبالغة، لأن ذكر الجوانب الاجتماعية في تدوين التاريخ لم يكن - وعلى حد قول احد الباحثين - من صميم اهتمام هؤلاء المؤرخين الا قليلاً، اذ

ان هذا الاهتمام يعتبر فضولاً معرفياً حديثاً[١]. ولعل عدم التفكير في هذه الجوانب من لدن المؤرخين يعكس ما اعطاه هؤلاء لأنفسهم، او كان لهم، من منزلة او مكانة اجتماعية وفقاً للتراتيبية الاجتماعية الموجودة في المجال الاسلامي. فالمؤرخ، عادة، ينتمي الى خاصة المجتمع، اي انه ينتمي - اجتماعياً - الى اصحاب النفوذ في المجال الاسلامي ومن الشخصيات المرموقة على غرار الوزراء والكتاب والامراء والقضاة وغيرهم[٢]. ويعني انه اعلى مرتبة - في الهرم الاجتماعي- من العامة، او عامة الناس،[٣] فالمجتمع الاسلامي كان على العموم يتكون من هاتين الطبقتين؛[٤] الخاصة التي لها القدرة على الكتابة والتفكير، او الانتاج الثقافي، والعمل السياسي والاداري والديني. والعامة كمنبع للجهالة والفوضى، فهم بكثرتهم آفة الدنيا ولايعرفون الحق من الباطل، ولايهتمون كثيراً بالعلم والمعرفة كما وصفهم بعض كتاب العصر من "الخاصة".[٥]

كان طبيعياً ان تكون هنالك حدود عازلة بين المنطقة التي يفكر المؤرخ في اطارها، مثل النواحي السياسية، والمنطقة التي يبقيها المؤرخ خارج تفكيره، مثل النواحي الاجتماعية. فهنالك، وفقاً للتراتبية الاجتماعية السابقة، اطار اجتماعي يحدد هذا

---

(١) اركون: نزعة الانسنة في الفكر العربي – جيل مسكويه والتوحيدي، ت: هاشم صالح، (بيروت: ١٩٩٧)، ص ص ٥٧٤ – ٥٧٥.

(٢) قارن مع الصابي: رسوم دار الخلافة، تحقيق: ميخائيل عواد، (بغداد: ١٩٦٤)، ص ٢١.

(٣) سمي القطاع الاكبر من المجتمع بالعامة "لما كانوا كثيرين لا يحيط بهم البصر، فهم في ستر عنه". الصفدي: نكث الهميان في نكت العميان، طبعه: احمد زكي بك، (القاهرة: ١٩١١م)، ص ١٠.

(٤) لنا تحفظاتنا عن استخدام مصطلح الطبقة للتفرقة بين العامة والخاصة، فهذا المصطلح لم يكن له ما له ألان من معاني ودلالات التي تعطيها له العلوم الاجتماعية" علم الاجتماع خاصة.

(٥) ينظر: الخوارزمي: رسائل الخوارزمي، تقديم: الشيخ نسيب وهيبة الخازن، (بيروت: ١٩٧٠)، ص ١٥٠. ابو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: احمد امين واحمد الزين، (القاهرة: ١٩٥٣)، جـ٢، ص ٤١. ابن الجوزي: تلبيس ابليس، (بغداد: ١٩٨٣)، ص ٣٨٨ وما بعدها. راجع ايضاً: الخالدي: دراسات في تاريخ الفكر العربي الاسلامي، ط٢، (بيروت: ١٩٧٩)، ص ١٦. وعن العامة بشكل عام، خاصة في بغداد راجع: بدري محمد (فهد): العامة ببغداد في القرن الخامس الهجري، (بغداد: ١٩٦٧)، ص ١١ وما بعدها.

الفكر ويذهب به - في تدوينه للتاريخ - الى مساحة معينة كما مر بنا في تمهيدنا لهذه الدراسة. والمؤرخ لايتحرر من النزعة النخبوية في رؤية الاحداث، فكان التركيز منصباً على تاريخ الخاصة ومن ثم كان نصيب العامة هو الاهمال. حيث نرى حالة من تغييب العامة في التاريخ، ذلك لأن افرادها ليسوا فاعلين تاريخيين وفقاً لمنظور المعرفة التاريخية الاسلامية التي تعتقد بأن الفاعل التاريخي —في غالب الاحيان- هو من له مكانة اجتماعية،[١] اي منتمياً الى الخاصة. ولما كان الكُرد في نظر بعض الكتاب - من الخواص - في مستوى العامة او ادنى او انهم مرادفين لها،[٢] فلا يأمل الباحث الحصول على صورة متعددة الابعاد لطبيعتهم وتكوينهم الاجتماعي كما قلنا. لذا سيكون عملنا هنا تأليفاً وتوفيقاً بين ما يذكره بعض المؤرخين في سياق الاخبار، مع ما يورده غيرهم من البلدانيين والادباء والفلاسفة والفقهاء، ومن في معناهم، من نتف هنا وهناك عن طبيعة الكُرد الاجتماعية والجسمانية.

بادئ القول فأن اول ما يلاحظه الباحث والمتصفح لكتب التاريخ الاسلامية، غلبة الطابع القَبَلي على هذه المجموعة البشرية، فهم طوال تاريخهم الاسلامي، لا يتجاوزون - من الناحية الاجتماعية - التنظيم القبلي.[٣] لاشك ان اكتشاف الطبيعة القبلية للكُرد يعني بالضرورة اكتشاف اسلوبهم في الحياة وفي الانتاج المعتمد على رعي الماشية والترحال طلباً للماء والكلاء او حتى الاستقرار في مناطق محدودة والاعتماد على الزراعة. فالتكوين القَبلي يعني، كما هو معروف، نمط معين من العلاقات الاجتماعية، سواء على الصعيد الداخلي بين افراد القبيلة او العلاقات الخارجية بينها وبين غيرها من القبائل والمجموعات.

---

(١) عن تغييب العامة في التاريخ راجع: اركون: نزعة الانسنة، ص ص ٥٧٨-٥٧٩، وعن الفاعل التاريخي من منظور المعرفة التاريخية راجع الفصل الثالث من هذه الرسالة.

(٢) قارن الجاحظ: البيان والتبين، ص ٨٦. الآبي: نشر الدّر، حققه: منير محمد المدني، (القاهرة: ١٩٩٠)، جـ٧، ص ٧٢. البغدادي: الفرق بين الفِرق، تحقيق: لجنة احياء التراث العربي، (بيروت: ١٩٨٧)، ص ٢٨٥. ابن الجوزي: المنتظم، جـ ٧، ص ٣٤٨٤.

(٣) ينظر: المسعودي: مروج الذهب، مج ١، ص ٤٣٦. التنبيه والاشراف، ص٩٤. النويري: نهاية بالارب، السفر الثاني، ص ٢٩٠، العمري: مسالك الابصار، جـ ٣، ص ١٢٤ وما بعدها. المقريزي: السلوك، جـ ١، ص ١٠١.

وعندما يؤكد المؤرخون على قبَلية الكُرد فأنهم بذلك يعطونهم قيم خاصة بالقبيلة كمفهوم شمولي ومتداول في المجال الاسلامي. والنموذج القبلي المعروف جيداً بالنسبة للمعرفة التاريخية هو النموذج العربي للقبيلة من حيث تكوينها ومنظومتها العلائقية وما يجري مجرى ذلك. فيبدو لنا، بالنسبة للكُرد، انه جرى نوع من التعميم للتكوين القبلي العربي، ونظامه على المجموعات القَبلية المغايرة للعرب، سواء في التراتبية القَبلية أو في سلوكياتها، ولعل الانتساب الى شخص معين - كما مر بنا - يمثل الأب الأعلى لمجموعة معينة كان احد هذه التعميمات البارزة. ويكفينا دليلاً على ذلك استخدام المفاهيم والمصطلحات العربية في التعريف بالنمط القَبلي الكُردي وتفرعاته، كالقبيلة والعشيرة والطائفة وغير ذلك من المفاهيم التي سلم بها - وبالتالي استسلم لها - المخيال الكُردي استجابة لأنتمائه الى المجال الاسلامي، فأستخدمه الكُرد، وعلى نطاق واسع(١)، للتعريف والتمييز بين تراتبياته الاجتماعية والسلوكية.(٢)

ونجد ايضاً حالة اخرى من تشبيه الكُرد بالعرب، او بالأحرى بالأعراب، حيث هنالك نوع من الترادف بين "الأكراد" و "الأعراب"، وقد بدأ ذلك بإطلاق تسمية الأعراب للتعريف بالكُرد، وتسمية "الأكراد" للتعريف بالعرب(٣)، كما مر بنا. ويظهر الترادف بين الكرُد والأعراب في كثير من الحالات حين تكون المجموعتين فاعلتين معاً او انهم يشتركون جنباً الى جنب في الحدث نفسه،(٤) وكمجموعتين يتسمْون بنفس الصفات والطبائع، ولهم سلوكياتهم المشتركة.(٥) ولا يقتصر حالة الترادف هذه على

---

(١) نجد مثلا استخداما واسعا لـ قەبیلە: القبيلة، عەشیرەت: العشيرة، تايفة: طائفة.

(٢) راجع في ذلك: برونەسن: ئاغاو شێخ، بەرگی یەکەم. ل ل ٨٠-٨٣.

(٣) الجاحظ: رسائل الجاحظ، جـ١، ص١٠. الطبري: م.س، جـ١، ص٢٤٠ - ٢٤١. الاصفهاني: تاريخ سني ملوك الارض، ص ١٧٣. ابن الاثير: الكامل، جـ١، ص ٩٨. ابو الفداء: المختصر، جـ١، ص ١٣.

(٤) الطبري: م. ن، جـ١٠، ص٣٧. ابن حمدون: م. س، مج ٢، ص ص ١٩٦-١٩٧. ابن الجوزي: المنتظم، جـ٩، ص ٤٣٣٥، ٤٤٦٥، ٤٦٤٣. ابن الاثير: الكامل، جـ٨، ص ١٦٣.

(٥) ابن قتيبة: عيون الاخبار، مج٢، ص ٦٣. ابن عبد ربه: العقد الفريد، جـ ٧-٨، ص ٢٥٧. التنوخي: نشوار المحاضرة واخبار المذاكرة، تحقيق: عبود الشالجي، (بيروت: ١٩٧١ أ) جـ١،

المعرفة التاريخية وحدها بل يتعداها الى انماط اخرى من المعارف الإسلامية كالفلسفة،[1] والجغرافيا[2]، والفقه[3]، وغيرها. مما يعني ان حالة التشبيه والترادف هذه شمولية ومستوعبة في الذاكرة الإسلامية. يدل - بظننا - على ما أسميناه من قبل بعملية القياس والمشاهدة، وبالتالي قصور المعارف الإسلامية، في أحد أوجهها، في رؤية جوهر المجموعات البشرية في مغايرتها للمجموعات الأخرى. فما نراه هو محاولة لإيجاد الشاهد المعروف الذي يمكن، وفقاً له، ان نتصّور وعن طريق التشبيه، الآخر غير المعروف.فالتصّور المكوّن عن الكُرد وقَبَليتهم له ركائز ومقدمات قَبْلية تتحكم بشكل او بآخر بهذا التصّور، ومن ثم بآلية اشتغال المعرفة التاريخية ككل.

ولكي نفهم قَبَلية الكُرد اكثر علينا ان نربطها بالبعد المكاني لهذا التكوين، أي ان نربط الانسان "الكُردي" بالأرض التي يعيش عليها (بلاد الكُرد - كُردستان). وحقيقة الأمر لا يمكن الفصل بين الانسان والارض اذا ما اردنا ان نكوّن صورة واضحة عن طباع هذا الانسان وجماعته. فهذا التكوين القَبَلي للكُرد، او ما يمكن ان يسمى بالمجتمع المجزء، كان احد اسبابه الاساسية البيئة الجغرافية لبلادهم، والتي عرقلت نشوء قبيلة دموية "قومية - إثنية" ضخمة في هذه البلاد.[4] وهذا هو الاتجاه الذي سلكته المعرفة التاريخية الاسلامية في ربط الحوادث الانسانية بالبيئة الطبيعية، فهنالك علاقة وطيدة بين المعرفة التاريخية والمعرفة الجغرافية في الثقافة الاسلامية.[5]

ص ص ٨٩-٩٠. غرس النعمة: الهفوات، ص ١٦٢. ابن حمدون: م. ن، مج٩، ص ٤١٩. الذهبي: المشتبه، جـ١، ص ٥٤٩.

(١) ابو بكر الرازي: رسائل فلسفية، ط٢، (بيروت: ١٩٧٧)، ص ٩٢.

(٢) الاصطخري، المسالك الممالك، ص ١١٥. ابن حوقل: صورة الارض، ص ٢٢٠-٢٤٠.

(٣) الغزالي: احياء علوم الدين، ط٣، (بيروت: ١٤١١هـ/١٩٩١م)، مج٢، ص ص ٣٧٠-٣٧١. ابن تيمية: السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، راجعه وحققه: علي سامي النشار واحمد زكي عطية، (القاهرة: ١٩٥١)، ص ٨٢.

(٤) قارن: شاكر(خصباك): الاكراد — دراسة جغرافية اثنوغرافية، (بغداد: ١٩٧٢)، ص٣٤٨.

(٥) عن هذه العلاقة ينظر: روزنتال: علم التاريخ، ص ص ١٤٨-١٥٥.

والمعروف ان التاريخ والجغرافيا يتأصلان في المكونات الأساسية لوجود الانسان، وكحقلين للدراسة، يتشابهان بشكل يدعو للاعجاب، هذا ما يذكره أحد الباحثين الذي يضيف قائلاً: بأن هذين الفرعين المعرفيين يعتمدان كثيراً على بعضهما البعض، كما يتجسد ذلك في بعض الثنائيات المترادفة: كالفضاء والزمان، وكالمكان والأحداث، فهذه الثنائيات ليس من السهل الفصل بينهم.[١]

قبل ان نتحدث عن أثر البيئة الطبيعية على تكوين الكُرد الاجتماعي، علينا ان نشير الى مسألة أخرى متعلقة بهذا الموضوع، وبظني سابقة على تأثير البيئة على الأحداث والجماعات (الشعوب)، وهي مسألة اقتران الكُرد بموقع معين في الكون متمثلة في احدى البروج السماوية. حيث يشار الى ان الكُرد هم من "برج الثور"[٢]، مع ما لهذا البرج من دلالات وتأثير على صفات وطبائع هذه المجموعة، بل وحتى على مستقبلها وفقاً لمنطق علم التنجيم. بمعنى انه يمكن ، عن طريق هذا البرج، كشف اسرار هذه المجموعة البشرية، واعطائها طبيعة معروفة، كذلك التنبوء بمصيرها وحظها المرتبط بالبرج الذي يمثل المجموعة.

والحقيقة ان هذا الارتباط بين الكُرد وبرج الثور كان انعكاساً للرابطة الموجودة اصلاً بين علم التنجيم والمعارف الاسلامية الاخرى ومنها التاريخ. حيث ان المؤرخين اخذوا، في بعض الاحيان، الحسابات الخاصة بتاريخ الدنيا والأحداث المختلفة من المنجّمين والفلكيين.[٣] بل ومن المؤرخين من يفتح بداية كل عهد بذكر الطوالع واقتران النجوم.[٤] لذا فأن اقتران الكُرد ببرج الثور امر طبيعي ومستوعب، دون ان يعني ذلك بأن اثر النجوم على طبيعة الكُرد قد لقي رواجاً واسعاً مقارنة مع ما لقيه مسألة تأثير البيئة الطبيعية على سلوكهم وطباعهم من اهتمام وعناية من لدن كبار المؤرخين أمثال المسعودي وابن خلدون كما سنوضح الان.

---

(١) katherine clarke: between geography and history - Hellenistic construction of the roman world، (oxford: ١٩٩٩)، p.٥.

(٢) ياقوت: معجم البلدان، جـ١، ص ٣٣. سبط ابن الجوزي: مرآة الزمان، السفر الاول، ص ١٤١.

(٣) ينظر مثلا: "في ذكر جمل ادلاء النجوم على استعلاء الاسلام على سائر الاديان والشرائع". الاصفهاني: تاريخ سني ملوك الارض، ص ص ١٢٦-١٢٧.

(٤) مثلا: اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، جـ١، ص١٨٩. المقدسي: البدء والتاريخ، جـ٢، ص ١٥٥.

وأثر البيئة الطبيعية من المسائل التي فرضت نفسها على الفكر الاسلامي، وآمن العديد من المفكرين بان الانسان وليد البيئة التي يعيش فيها، ويمكن، عن طريق إكتشاف هذه البيئة، رؤية الملامح الاساسية لشخصية هذا الانسان. فالطبيعة، من الوجهة الفلسفية مثلاً، تؤثر على القدرة العقلية للإنسان، فالإنسان الموجود في اقاصي الارض المعمورة قليل العقل وقريب من "البهيمية"، أما الإنسان الذي يعيش في وسط الأقاليم فيصير فيهم العاقل التام والمميز العالم.[١] ويبدو ان الثقافة الاسلامية قد استفادت، في هذا المجال، من تراث الحضارات السابقة، خاصة التراث الاغريقي الحاضر في المجال الاسلامي.[٢] فكان لفلاسفة اليونان ومفكريهم ايمان قوي بأثر البيئة على الانسان وسلوكه وبنيته الجسمانية، وهم يفسرون التاريخ والتغيير في الحوادث التاريخية بملاحظة تعاقب الاحوال الجغرافية والمناخية.[٣]

تقع بلاد الكُرد، وفقاً للتقسيم المتبع عند الجغرافيين المسلمين والذين يقسمون المعمورة الى سبعة اقاليم، تقع في الاقليم الرابع واطرافها في الاقليمين الثالث والخامس.[٤] وقد عدّ الاقليم الرابع موقعاً وسطاً، بين المناطق الحارة والباردة، وهو افضل الاقاليم واعدلها.[٥] هذا ما اكده ايضاً ابن خلدون الذي اعتبر الإقليم الرابع اعدل العمران، والذي حافاته ضمن الثالث والخامس اقرب الى الاعتدال. ويقول بأن "سكانها من البشر اعدل اجساماً والواناً واخلاقاً وادياناً".[٦] ولكن ذلك لايعني بأن

---

(١) مسكوية: تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق، حققه وشرحه: ابن الخطيب، (مصر: د.ت)، ص ٥٧.
ابن رشد: الضروري في السياسة – مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ت: احمد شحلان، (بيروت: ١٩٩٨)، ص٨٣.

(٢) روزنتال: م.س، ص ١٥٤.

(٣) عن علاقة الجغرافيا بالتاريخ، في التراث الاغريقي– الهليني خاصة، راجع clarke: op cit،

(٤) المقدسي: م. س، جـ٢، ص ص ٤–٥. الادريسي: نزهة المشتاق في اختراق الافاق، (د. م. ت)، ص ص ٢٢٨–٢٤١، ٢٨٥. وبنقل عنه: ابن خلدون: المقدمة، ص ص ٥٠–٦١. وللاستزاده عمّا يقوله البلدانيون عن موقع بلاد الكُرد بين الأقاليم السبعة راجع: مام بكر: الكُرد وبلادهم، ص ص ٨١–٨٢.

(٥) "ذكر الإقليم الرابع ووضعه وفضله على سائر الأقاليم، وما خصّ به ساكنوه من الفضائل التي باينو بها غيره...". المسعودي: التنبيه والاشراف، ص ٤٨.

(٦) المقدمة، ص ٦٥.

جميع سكان هذه المناطق لهم نفس هذه الصفات، فليس كل هذه المناطق بها الخصب، وسكانها يعيشون في الرفاه والرغد،[1] ذلك لأن هنالك أجزاء من هذه المناطق تغلب على بعضها الطابع الصحراوي كـ(بلاد العرب) وعلى بعض آخر الطابع الجبلي كـ(بلاد الكُرد)، فالغالب على معظم الأقاليم التي وزعت عليها هذه البلاد الجبال الشاهقة والأوعار الصعبة المنيعة كإقليم الجبال،[2] وإقليم أذربيجان،[3] والجزيرة،[4] وبات الجبل البيئة الطبيعية للكُرد والمجال الحيوي لاجتماعهم.[5] وقد ركز بعض المؤرخين اهتمامهم على اثر هذا الطابع الجبلي على التكوين الجسماني والنفسي للكُرد، حيث يجعلهم "غليظي الاكباد"[6]، فالجبال، كما يقول المسعودي، ونتيجة لتكوينها الصلب "تخشن الاجسام وتغلظها، وتبلد الافهام وتقطعها، وتفسد الاحلام وتميت الهمم"[7] لذلك تناسب اخلاق الكُرد وسكان الجبال عامة مساكنهم في الانخفاض والارتفاع، فيتميز هؤلاء - سلوكياً - بالجفاء والغلظة.[8]

هكذا لايمكن الفصل، في الثقافة الاسلامية، بين الكُرد والجبل الذي يحدد ملامح شخصيتهم ويؤثر على اطوارهم، فيكون طبيعياً اذا ما التصقت صفة الجبلية بالكُرد وللتعريف بهذه الطبيعة المحددة لهم، ومن ثم بناء المعرفة التاريخية تصوّراتها عنهم. وبرأينا ان فكرة اثر البيئة الطبيعية على الإنسان احتفظت في قالبها الاسلامي بجوهرها الاغريقي، وهو النظر الى الآخرين نظرة دونية. فعند الاغريق كان التأكيد

---

(١) م. ن، ص ٦٩.

(٢) ابن حوقل: صورة الارض، ص ٣١٥.

(٣) م. ن، ص ٢٨٨.

(٤) سوادي (عبد محمد): الاحوال الاجتماعية والاقتصادية في بلاد الجزيرة الفراتية، (بغداد: ١٩٨٩)، ص ٣٧٥.

(٥) الجاحظ: البيان والتبين، جـ١، ص ٨٦. ابو حنيفة الدينوري: الاخبار الاطول، ص ٣٠. ياقوت: معجم البلدان، جـ١، ص ٣٣. الذهبي: المشتبه، جـ١، ص ٥٤٩. العمري: مسالك الابصار، جـ ٣، ص ١٢٤.

(٦) اليعقوبي: البلدان، ص ٦.

(٧) مروج الذهب، مج ١، ص ٣٨١.

(٨) م. ن، مج١، ص ٤٣٣.

على أثر البيئة على الانسان يهدف الى اظهار امتيازهم - أي الاغريق - هم انفسهم وتفردهم في الحضارة مقابل من عداهم من الشعوب الهمجية او البربرية (Barbaro).[1] ومن جانبه كيّفت المعرفة الاسلامية هذه الرؤية مع نظرتها للذات والآخر. فعندما يؤكد المسعودي على الاثر الكبير للجبل على الكُرد فأنه ينطلق من نظرة شمولية يرد منها حبس الاجناس البشرية في طبائع ثابته. حيث ان هذه النظرة تجسد تقسيمات اختزالية لا يقصد بها وصف الظواهر كما هي بقدر محاولتها تثبيت جدلية "النحن" و "الآخر".[2] من هذا المنطلق، يبدو لنا ان القصد من ربط الكُرد بالجبال وتأثير الجبال على طبيعتهم، هو ما عبّر عنه بعض المؤرخين صراحة، وهم يتحدثون عن اصل الكُرد، فهم ان كانوا من الفرس او من العرب او ينحدرون من اصول اخرى، قد استوطنوا الجبال وجاوروا من هنالك الحواضر او الشعوب المتحضرة،[3] أي انهم، ومنذ النشاءة الاولى، مجموعة بشرية غير متحضرة لأنهم اختاروا، او اضطروا بحسب الروايات، ان يسكنوا في الجبال، ولا يقتربون من الحواضر.

وبما ان الكُرد ليسوا حضريين فلا بد ان ينتموا، وفقاً لمنطق الثنائيات المتضادة، الى نوع آخر من الاجتماع البشري تقابل الحضر وهو "البداوة". فالكُرد يصنّفون ضمن الامم البدوية. ولعل المسعودي نفسه هو اول من آثار مسألة الكُرد والبداوة، حيث كان يرادف صراحة بين البداوة وسكنى الجبال، وعدّ الكُرد من الامم ذات الطابع البدوي.[4] وان كان هذا المؤرخ يرى بأن الكُرد وغيرهم من سكان الجبال هم، وبتأثير من بيئتهم، أشد بداوة وجفاءاً وغلظة حتى من العرب.[5] والبداوة، بمعناها

---

(١) حسين (مؤنس): الحضارة – دراسة في اصول وعوامل قيامها وتطورها، ط٢، (الكويت: ١٩٩٨)، ص ٣١٨.

(٢) قارن: ابراهيم: المركزية الاسلامية، ص ص ٦٠-٦١. وعن الانتقادات الموجهة لنظرية البيئة واثرها المطلق على الانسان وتاريخه بشكل عام، ينظر: مؤنس: م.ن، ص ص ٣١-٤٣.

(٣) ابن قتيبة: المعارف، ص ٢٧. ابو حنيفة الدينوري: م. س، ص٥. المسعودي: مروج الذهب، مج١، ص ٤٣٦. ابن نباتة: سرح العيون، ص ٧٦.

(٤) مروج، مج١، ص ٤٣١. التنبيه والاشراف، ص ٩٥. وقارن مع: الغزالي: م. س، مج٢، ص ٣٧٠-٣٧١.

(٥) مروج، مج١، ص ٤٣٧.

الضيق، هي السعي او الترحال من مكان الى مكان وراء المرعى.[١] هذا التعريف يسّهل علينا فهم المسعودي وغيره في اعتبار الكُرد من البدو، فيبدو ان غالبية الكُرد كانوا يعيشون على شكل مجموعات رعوية رحالة او شبه رحالة، ويبدو ذلك واضحاً في تلك الخريطة التي رسمها البلداني ابن حوقل النصيبيني (ت ٣٦٧هـ/ ٩٧٧م) لإقليم الجبال، حيث يبدو فيها الجزء الأكبر من غرب الإقليم كمصايف للكُرد ومشاتياً لهم.[٢] وكانت القبائل الكُردية في شهرزور من الرحالة ايضاً، فهذه المنطقة هي "مشتى ستين الف بيت من اصناف الاكراد".[٣] كما ان المنطقة الواقعة بين اقليم العراق واقليم الجبال كان يغلب عليها الكُرد والعرب وهي مراعي لهم.[٤] كذلك كان الكُرد الموجودون في اطراف الموصل - من اقليم الجزيرة - يصيفون في مصائفها ويشتون في مشاتيها،[٥] والمنطقة الواقعة بين الزابين الاسفل والاعلى كان مشاتياً لهم.[٦] اما الكُرد الموجودون في اقليم اذربيجان فكانت القبيلة الهذبانية[٧] من اكبر القبائل فيه، والذين كانوا يصيفون وينتجعون في المنطقة.[٨] كذلك كان الكُرد في اقليم فارس ينتجعون المراعي في المشتى والمصيف على مذاهب العرب والبربر.[٩] ويبدو ان كل ذلك دفع بالمسعودي وغيره لكي يصنفوا الكُرد ضمن الشعوب البدوية.

---

(١) فون (فسمان): تاريخ اصل البداوة من الوجهة الجغرافية، دائرة المعارف الاسلامية، مج٦، ص ٤٣٧.

(٢) صورة الارض، ص ٣٠٥.

(٣) الرسالة الثانية، ص ١٠.

(٤) الاصطخري: م. س، ص ٨٧.

(٥) ابن حوقل: م. ن، ص ١٩٥.

(٦) م. ن، ص ٢٠٣، ٢٠٥.

(٧) الهذبانية: من القبائل الكُردية المعروفة في العصر الاسلامي الكلاسيكي، انتشروا في اقاليم ومدن عديدة كإقليم الجزيرة، ومدينة اربيل واطرافها، واقليم اذربيجان. ولهذه القبيلة عدة بطون اشهرها الروادية والشدادية. راجع عنها: النقشبندي: أذربيجان، ص ص ١٠٩-١١٧. احمد عبد العزيز (محمود): الامارة الهذبانية الكُردية في اذربيجان واربيل والجزيرة الفراتية. (اربيل: ٢٠٠٢).

(٨) ابن حوقل: م. س، ص ٢٨٩.

(٩) الاصطخري: م. س، ص ٩٩.

يتضح معنى البدو واعتبار الكُرد منهم اكثر عند ابن خلدون. وبادئ القول، يختلف المعنى الذي يستخدم فيه هذا المؤرخ البدو عن المعنى الحاضر في الاذهان اليوم من اقتران حالة البداوة بالصحاري. فالمفهوم عند ابن خلدون اوسع من ذلك واشمل، حيث ان البداوة عنده تكون في الضواحي والجبال وفي الحُلل المنتجعة في القفار واطراف الرحال.[١] فالمجتمعات الجبلية، كالمجتمع الكُردي، تلعب فيه العصبية القبلية - التي هي شعار البداوة[٢] - الدور نفسه الذي تلعبه داخل المجتمعات الصحراوية، حيث يشترك كلا الطرفين، حسب قول احد الباحثين، في قوة التحام العصبية؛ اذ أن وعورة المناطق الجبلية وامتناعه الطبيعي يجعلان الدولة - المركز، لاتطالهم بسهولة فتبقى العصبيات قوية لا تضعف.[٣]

ومهما يكن من الأمر فأن ابن خلدون يصنف الكُرد ضمن البدو،[٤] وبالتالي انهم يتصّفون بجميع صفات الامم والجماعات البدوية. ومن السمات البارزة التي يذكرها ابن خلدون للبدو هي انهم اهل التنقل والترحال، ويعتمدون في معاشهم على تربية الحيوانات اضافة الى الزراعة. وهم يسكنون بيوتاً من الشعر والوبر او يبنونه بالطين والحجارة، فهم يقتصرون في معاشهم على الضروري من الحاجات.[٥] والبدو، عند هذا المفكر، ينقسمون الى ثلاثة انواع، والكُرد هم من النوع الثالث، اي القائمون على الإبل، وهم اشد انواع الناس توحشاً "ينزلون من اهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه"[٦] ومن هؤلاء العرب ومن في معناهم من البربر والكُرد والترك والتركمان.

الملاحظة الاولى عما يقوله ابن خلدون هي انه لم يكن للإبل أهمية كبيرة عند الكُرد ليصبح عنواناً لبداوتهم، فليس لدينا من النصوص ما يؤكد اقتناء الكُرد للإبل

---

(١) المقدمة، ص٣٢.

(٢) ينظر مثلا: م.ن، ص ٢٣٠،١٠١.

(٣)علي (او مليل): مصادر التنظير عند ابن خلدون، مجلة الفكر العربي، (بيروت: ١٩٨٠)، ع (١٦)، السنة الثالثة، ص ٧٢.

(٤) المقدمة، ص ٩٧، ١١٥، ٢١٤.

(٥) م. ن، ص ص ٩٥-٩٦.

(٦) م. ن، ص ص ٩٦-٩٧.

حتى على نطاق ضيق، بل العكس اذ يشير بعض البلدانيين الى قلة الإبل عندهم[1] ولذلك علاقة بطبيعة بلادهم. وابن خلدون، ببصيرته، يستدرك على ذلك فيعود ويقول ان العرب، بين هذه الشعوب، هم اشد بداوة لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط وهؤلاء يقومون عليها وعلى الشياه والبقر معها.[2] من جهة اخرى يرى ابن خلدون بأن هذا النوع من البدو هم المقتصرون على الرعي في معاشهم، ونحن لا نستطيع ان نؤكد على ان جميع الكُرد كانوا يقومون بالرعي، بل كان هناك الكثير من الكُرد من يقومون بالأعمال الزراعية، فالمناطق الكرُدية لاتخلو من السهول الخصبة الصالحة للزراعة والواقعة بين السلاسل الجبلية.[3] حتى ان بعض القبائل الرحالة قد امتهنت الزراعة الى جانب الرعي والصيد؛ فيقول احد الرحالة عن قبائل شهرزور بأن "لهم بها مزارع كثيرة"[4]. ولكن ذلك لا يرفع صفة البداوة عنهم بالمعنى المفهوم لدى ابن خلدون، فوفقاً لما يقوله كانت الزراعة ايضاً من معاش البدو، وان كانت مختصة بالمستضعفين واهل العافية منهم.[5]

هكذا نجد بأن المعرفة التاريخية، يمثلها اثنان من اشهر رموزها هما المسعودي وابن خلدون، عملت على التعريف بطبيعة الكُرد بل ومحاولة التعّرف عليهم واعطائهم صورة تشابه، من حيث السمات العامة تلك المعروفة عن البدو بالمعنى الضيق للكلمة. فعمل المعرفة التاريخية هذا والبحث عن اصول هذه المجموعة البشرية ومحاولة قياس الكُرد على غيرهم، خاصة الاعراب، اعطى لمفكر مثل ابن خلدون دليلاً على بداوة الكُرد او اتصافهم بصفات البدو، لذا امكانية تصنيفهم ضمن الامم البدوية التي اهتم هو بدراستهم، وبالتالي رأى بأنه يمكن لنظرياته عن هذه الامم وفاعليتها التاريخية ان تشمل الكُرد ايضاً، كما سنوضح اكثر في مكان آخر من الرسالة.

---

(١) الاصطخري: م. س، ص ١١٥. ابن حوقل: م. س، ص ٢٤٠.

(٢) المقدمة، ص ٩٧.

(٣) عن النشاط الزراعي في الاقاليم المختلفة من بلاد الكُرد يمكن الرجوع الى: عبد محمد: م. س، ١٢١-١٢٣. محمود: م. س، ص ص ١٤٠-١٤٤. بشير: الاحوال السياسية والاجتماعية، ص ص١١٩ - ١٢٣. توفيق: كردستان، ص ص ٢٩٢-٢٩٩.

(٤) الرسالة الثانية، ص ١٠.

(٥) المقدمة، ص ٣١٢-٣١٣.

٢- السلوك الاجتماعي للكُرد - قطع الطريق نموذجاً

وجدنا بأن المؤرخين قد حددوا، وبشكل يشوبه الاضطراب، بعض ملامح البنية الاجتماعية للكُرد والقوا ضوءا خافتا عليها، مما لا تساعدنا كثيرا في رؤية الابعاد المختلفة لهذه البنية. لذلك يبدو من الصعب البحث عن الانعكاسات الاجتماعية لهذه البنية او لنقل بعض انماط السلوك الاجتماعي للكُرد. لكن ذلك لايدعو الى اليأس من المعرفة التاريخية الاسلامية، حيث هناك فعلاً بعض سلوكيات الكُرد والتي رصدتها هذه المعرفة وغيرها من المعارف الاسلامية، وان لم يخرج ذلك عن الاطار العام لهذه المعارف لاسيّما التاريخية التي، ونتيجة لطبيعتها، ليس من المنتظر ان تتعمق في رصدها للسلوك الاجتماعي لمختلف الشعوب والجماعات او تتوسع كثيراً في تناوله.

لعل قطع الطريق كسلوك اجتماعي للكُرد، قد جلب انتباه المعارف الاسلامية المتنوعة، وكان موضع تناول وتأويلات مختلفة من لدن هذه المعارف. والحقيقة ان الباحث ليمكنه، ان لم نبالغ، ان يكتب تاريخاً لهذا السلوك الاجتماعي دون ان يؤثر ذلك على التعقيب التاريخي لوجود الكُرد في العصر الاسلامي الكلاسيكي كما سنقوم به في الفصل التالي. فقطع الطريق من قبل الكُرد هو فوق المراحل التاريخية، وان انتماء المؤرخين الى ازمنة متباينة ومتباعدة لا يؤثر كثيرا على رصدهم لهذا السلوك الكُردي.

يبدأ هذا التاريخ، بوجهه الإسلامي، في مرحلة مبكرة، في العصر الاموي على اقل تقدير، حيث كان بعض الكُرد يفرضون الاتاوة على الطرق.[١] وهم يستمرون في ذلك في العصر العباسي، ويكثفون محاولاتهم في قطع الطرق،[٢] ولا يبدو ان السلطة الرسمية كانت لها القدرة على ردعهم، لذا نجدهم وهم يستولون على اموال طائلة من

---

(١) ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج٥، ص ٣٩٢.

(٢) ينظر مثلاً: المسعودي: التنبيه والاشراف، ص ٣٢٤. الاصبهاني: كتاب الاغاني، ط٢، (بيروت: ١٩٩٧)، جـ٩، ص ٧٥. القرطبي: صلة، ص ص ١٢٧-١٢٨. ابن حمدون: التذكرة، مج٢، ص ٤٦٠. ابن خلكان: وفيات، مج٤، ص ٧٥.

التجار.[1] بل ويقطعون الطريق على قوافل الحجاج ايضاً.[2] وعندما تمر السلطة بظروف سياسية سيئة خاصة في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، يتوسع نشاطهم في هذا المجال ويصبح ذلك واقعا مفروضا على السلطة.[3] ويستطيع بعض من قطاع الطرق الكُرد من تشكيل كيانات سياسية لهم.[4] ويستمر مجموعات كرُدية في هذه المرحلة والمراحل اللاحقة من اتباع هذا السلوك، أي قطع الطريق والسلب والنهب وإخافة السبيل.[5]

كل ذلك يدفعنا الى القول بأن طبيعة الكُرد، وفقاً للمعرفة التاريخية لا تتغير كثيراً، وان لهذه المجموعة البشرية جوهر ثابت تعطيهم طابعهم الخاص وان كان هذا الطابع، بهذا المعنى، هو نوع من "تشيّوء" الكُرد او تجردهم من قدرة التغيير والارتقاء. فقطع الطريق يصبح-عند بعض الكتاب- عادة للكُرد ومضرب للأمثال،[6] فهم آفة البلاد التي يقطعون فيها الطريق "يسعون في الارض فساداً ... ولم يعن الله سلاطينها على قمعهم وكف عاديتهم"[7]

هذا الجوهر الثابت للكُرد بحسب رؤية المعرفة التاريخية هو ما يعبر عنه البلداني والرحالة ياقوت الحموي حين يمر بشهرزور، فبعد ان يؤكد على "تقلب الاحوال"

---

(١) مثلا: الصولي: اخبار الراضي بالله والمتقي لله، حققه: ج. هيورث. دن، ط٢، (بيروت: ١٩٧٩)، ص ص ١٩٢-١٩٣. ابن الجوزي: النتظم، جـ٨، ص ٣٩٢١.

(٢) ابو بكر الخوارزمي: رسائل، ص ١٠٠. مسكويه: تجارب الامم، جـ٢، ص ٢٠٣.

(٣) التنوخي: الفرج بعد الشدة، جـ٢، ص ١٠٧. مسكويه: م.ن، جـ٢، ص ٢٨١. ابن حمدون: م.ن، مج١، ص ٤٦٤. كذلك راجع: ادم (متز): الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، ت: محمد عبد الهادي ابو ريدة، ط٤، (بيروت:١٩٦٧)، مج٢، ص٤٠٠.

(٤) الفارقي: تاريخ الفارقي، تحقيق: بدوي عبداللطيف عوض، (القاهرة: ١٩٥٩)، ص ص ٥٠-٥١.

(٥) على سبيل المثال راجع: مسعود بن نامدار: فصول من تاريخ الباب وشروان، اعتنى بنشرها: مينورسكي، (كامبردج: ١٩٥٨)، ص١١، ٢٤. ابن جبير: رحلة ابن جبير، (بيروت: ١٩٦٨)، ص ص ١٩٢-١٩٣. ابن الاثير: الكامل (حوادث سنة ٦٢٤هـ). ابن الساعي: الجامع المختصر، جـ٩، ص١٥. العمري: التعريف، ص ص ٥٩-٦٠.

(٦) ابوبكر الخوارزمي: م. س، ص١٠٠.

(٧) ابن جبير : م.ن، ص .

بهذه البلاد من الناحية السلطوية والادارية، يعود ليشير صراحة الى هذه الطبيعة الثابتة واللامتغيرة للكُرد فيقول: "الا ان الاكراد في جبال تلك النواحي على عادتهم في إخافة ابناء السبيل واخذ الاموال والسرقة..." ثم يعلل ذلك قائلاً: "وهي طبيعة للأكراد معلومة وسجية جباههم بها موسومة".[١]

ولعل قطع الطريق هذا هو الذي يدفع ببعض الشعراء ليهجوا الكُرد ويصفونهم بأهل الغدر،[٢] أوالذين من شأنهم الغدر.[٣] بل وتصبح بلاد الكُرد بمثابة تحد للشاعر الولهان الذي يعلن بأنه على استعداد لأجتياز الجبال التي يسكنها الكُرد ليزور حبيبته.[٤] كما يصبح لقطع الكُرد للطريق والسلب والنهب حكايات يرويها المؤرخ،[٥] والكُردي الذي يقطع الطريق ثم يتوب حكاية عن توبته هذه مدَّونة،[٦] ليكون بذلك عبرة لغيره. ويصل الأمر ببعضهم الى نوع من التطرف وهم يتحدثون عن الكُرد وقطع الطريق. فيحرّفون الآية القرآنية النازلة بحق الأعراب: ﴿الأعراب اشد كفرا ونفاقا﴾[٧] ويقرأونه : "الأكراد اشد كفرا ونفاقا"[١] لأن الكُرد، بأعتقاد هؤلاء المتطرفين، مثلهم مثل الأعراب عملهم هو قطع الطريق بأمتياز فريد[٢].

---

(١) معجم البلدان، جـ٣، ص ٣٧٦.

(٢) ابن قتيبة: المعارف، ص ١٨٥. البلاذري: انساب الاشراف، جـ٤، ص٢٧٣. المقدسي: البدء والتاريخ، جـ٢، ص ص ١٨٦-١٨٧.

(٣) عماد الدين الاصبهاني: خريدة القصر وجريدة العصر، حققه وشرحه: محمد بهجة الاثري، (بغداد: ١٩٧٣)، جـ٤، مج٢، ص ٥٣٥.

(٤) ولو اصبحت بنت القطايّ دونها ... جبال بها الاكراد صُمّ صخورها

لباشرت ثوب الخوف حتى أزورها ... بنفس اذا كانت بأرض تزورها

ياقوت: معجم البلدان، جـ٧، ص ٧٥.

(٥) المقريزي: نحل عبر النحل، دراسة وتحقيق: عبد المجيد دياب، (القاهرة: ١٩٩٧)، ص ٥٤. وقارن مع: ابن الجوزي: اخبار الاذكياء، حققه: محمد مرسي الخولي، (القاهرة: ١٩٧٠)، ص ص ١١٥-١١٦.

(٦) موفق الدين المقدسي: كتاب التوابين، حققه: عبد القادر الارناؤوط، (بغداد: ١٩٨٩)، ص ص ٢٢٢-٢٢٣، ابن صصري: الدرة المضيئة في الدولة الظاهرية، تحقيق: وليم برينر، (بيركلي: د.ت)، ص ص ٢٣١-٢٣٢.

(٧) سورة التوبة، الاية (٩٦).

لاشك ان المخيال الاجتماعي هو الذي يقوم هنا بتأويل هذا السلوك الاجتماعي عند طوائف من الكُرد، وهو الذي يعمل ويعطي المعقولية لتأويله هذا وبالتالي يعطي الاستمرارية لهذا التحريف في الآية القرآنية.[٣] ولا يرى المخيال في هذا التبديل من الآية كفراً أو خروجاً عن الدين لأنه مؤمن بتشابه "الاكراد" و "الاعراب" او سلوكهم الاجتماعي في قطع الطريق، هذا السلوك الذي يجعل الترادف بينهما مقبولاً. فلا يهدف المخيال من وضع اسم "الأكراد" مكان "الاعراب" تحريف النص القرآني، بالمعنى المجرد للتحريف، بل للتأكيد على التشابه والترادف ووحدة السلوك الاجتماعي لهاتين المجموعتين خاصة في قطع الطريق. فالمخيال يريد ان يبلوّر حكماً على الكُرد يتناسب والحكم الموجود اصلاً عن الاعراب. هذا من جانب، ومن جانب آخر، لا يأتي هذا الحكم والتحريف للآية جزافاً بل هنالك سند شرعي لذلك، لا لتحريف الآية طبعاً، بل للتنديد بقطع الطريق كما نرى ذلك في معالجة الفقهاء لهذه الظاهرة.

يقول الفقهاء ان قطاع الطرق والذين يشهرون السلاح في وجه السابلة، ويستولون على الاموال، ويقتلون النفوس هم الذين يسميهم القران الكريم بالمحاربين[٤] كما جاء في سورة المائدة: ﴿ انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض﴾.[٥] يبدو لنا ان هذا الحكم القرآني حول (قطاع الطريق)، وفقاً لتفسير الفقهاء، قد مهد السبيل للمؤرخين للتركيز على قطع الطريق من قبل الكُرد بأعتبار ان هذا التركيز هو رصد

---

(١) الآبي: م. س، جـ٧، ص ص ٣٧٩-٣٨٠. ابن حمدون: م. س، مج٩، ص ٤١٩. ياقوت: معجم البلدان، جـ٣، ص ٣٧٦.

(٢) ابن حمدون: م.ن، ص .

(٣) على اقل تقدير من القرن الخامس حيث عاش الآبي (ت ٤٢١هـ/ ١٠٣٠م) الى القرن السابع حيث عاش ياقوت (ت ٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م).

(٤) حول آراء مختلف المذاهب الفقهية في هذا الموضوع راجع: الماوردي: م. س، ص ص ١٠٦-١٠٩.

(٥) سورة المائدة، الاية (٣٣).

لسلوك يخالف العقيدة الإسلامية ومبادئها. فعلى المعرفة التاريخية، الملتزمة الى حد بعيد بهذه العقيدة، ان تدّون أخبار قطاع الطريق، لأنهم يفسدون في ارض الإسلام، فيجب التنبه ليكون هنالك رد فعل، على الاقل، سلطوي - شرعي تجاه هذا السلوك غير الشرعي. فقطاع الطرق الذين يعترضون الناس "ليغصبوهم المال مجاهرة، من الأعراب، والتركمان، والاكراد" كما يقول احد كبار الفقهاء وهو ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ/ ١٣٢٧م) "هم حيوانات متسبعة خرجت عن قطيع المسلمين فيجب قتلهم وقطعهم وسلبهم".[١]

الى هنا لدينا نظرة أحادية إلى الكُرد كقطاع طرق، وهي نظرة المؤرخ والرحالة والبلداني والفقيه والشاعر وغير ذلك، أي انها نظرة من له قدرة الكتابة والتدوين وحق الكلام. وبالتالي نحن نفتقد - الى حدما - الى نظرة الآخر "الكُردي" وفهمه لهذا السلوك الاجتماعي الذي يمارسه بعض مجموعاته. وهذه هي احدى سمات المعرفة الاسلامية على وجه العموم والتاريخية على وجه الخصوص، حيث يتحدث منتجو هذه المعرفة دوماً بأسم الكُرد وغيرهم من المجتمعات، خاصة تلك التي يمكن تسميتها المجتمعات القبلية البدوية، وغالباً ما يكون كلامهم هذا، كما يذهب الى ذلك المفكر محمد اركون، سلبياً "كأن يعتبرونهم عقبات ينبغي تذليلها او تجاوزها، او كأن يعتبرونهم معارضين شرسين"[٢] والسبب في ذلك هو ما اشرنا اليه في بداية هذا المبحث؛ ان الذي يتحدث هنا هو الخاصة والذي يحكم عليه بهذا الحديث والكتابة هم العامة. فنحن لدينا عن الكُرد، كقطاع طرق، مجموعة من الروايات تمثل اغلبها وجهة نظر ناقله أي هنالك نزعة ذاتية في ايراد الروايات لا تلبث ان تصبح نزعة جمعية في ملاحظة هذه الظاهرة وبالتالي امكانية الحكم عليها، كما رأينا عند ابن تيمية، فحكمه هذا ولاشك نابع عن الفهم المشترك المكوّن عن الكُرد وسلوكهم.

---

(١) السياسة الشرعية، ص ص ٨٢-٨٣.

(٢) قضايا، ص ٩٧، هامش رقم (١).

أن قطع الطريق، وكما يفهم من المصطلح نفسه، يلزم وجود طرق تمر ببلاد الكُرد فيقطعها هؤلاء، فلولا وجود مثل هذه الطرق لما اصبح قطعها ظاهرة اجتماعية لهم. وحقيقة الامر اخترقت شبكة واسعة من الطرق بلاد الكُرد طولاً وعرضاً واستخدمت للغرض التجاري والديني،[1] حيث تمر بها قوافل الحجاج المتوجهين صوب المناطق المقدسة، اما الأهمية التجارية لها فتتجلى في موقع هذه البلاد التي تتوسط العراق والدولة البيزنطية، وتربط منطقة خراسان وشمال بلاد فارس (ايران الحالية) وأواسط آسيا بالعراق والشام من جهة، وبالدولة البيزنطية والممالك غير الاسلامية في الشمال من جهة أخرى.[2] ولعل اشهر هذه الطرق هو طريق خراسان[3] التجاري والذي ربط بين العراق وبلاد المشرق، وكان الكُرد يتعرضون لهذا الطريق ويقطعونه كما تخبرنا بذلك المصادر التاريخية.[4]

من هذا المنطلق، يبدو لنا، ان من دوافع تركيز المعرفة التاريخية على هذه الظاهرة عند الكُرد هي هذه الطرق المارة ببلاد الكُرد، وأهميتها بالنسبة للسلطة التي يتكلم المؤرخ غالباً لصالحها. فالسلطة المركزية كانت مهتمة بأمن هذه الطرق وسلامة القوافل التجارية المارة بها. نلاحظ ذلك مثلا فيما يتعلق بطريق خراسان الذي ذكرناه الآن، فنجد في عهد الفوضى والاضطراب، خاصة في عهد إمرة الأمراء (٣٢٤-٣٣٤هـ/ ٩٣٦-٩٤٦م) حيث الضعف الشديد للخلافة العباسية وتحكم القادة الترك

---

(١) كتب عن الطرق المارة ببلاد الكُرد في العصر الاسلامي الكثير، راجع على وجه الخصوص: النقشبندي: الكُرد، ص ص ٢٩٨–٣٠٤. عبد محمد: م. س، ص ص ٣٠١–٣٠٨. يوسف: الدولة الدوستكية، جـ٢، ص ص ٢٣٠–٢٤٤. رسول: م.س، ص ١٢٦. محمود: م. س، ص ص ١٤٦–١٤٨. توفيق: كُردستان، ص ص ٣١٢–٣١٦.

(٢) قادر محمد (حسن): الامارات الكُردية في العهد البويهي –دراسة في علاقاتها السياسية والاقتصادية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة صلاح الدين، (اربيل:١٩٩٩)، ص١٥٦.

(٣) طريق خراسان: المعروف ايضا بطريق الحرير، كان يربط بين بغداد مع خراسان ثم مدن ما وراء النهر، وتمتد الى تخوم الصين. راجع عنه: قحطان عبد الستار (الحديثي): طريق خراسان، بحث منشور في مجلة كلية الاداب، (جامعة البصرة: ١٩٩١م)، ع (٢٢)، ص ٩ وما بعدها.

(٤) الصولي: م. س، ص ص ١٩٢–١٩٣. مسكويه: تجارب الامم، جـ٢، ص ٢٠٣. ابن الجوزي: المنتظم، جـ٨، ص ٣٩٢١.

بمقاليد الإدارة، تعّين السلطة ولاة على هذا الطريق لحماية القوافل التجارية المارة بها.[1] وعندما لا تستطيع السلطة حماية الطريق، تسند امره الى الكُرد انفسهم.[2] والامير الكُردي الذي يحمي هذا الطريق ويهتم بعمارته يكون مقبولاً وموضع اعجاب المؤرخ.[3]

لكن ذلك لايعني ان اهمية الطرق كانت الدافع الوحيد وراء رصد المؤرخين لهذه الظاهرة عند الكُرد، اذ ان قيام بعض الكُرد بقطع الطرق يعبر عن الروح القبلية التواقة لعدم الانصياع للقوانين المركزية. لذلك قد يكون قطع الطريق عملاً سياسياً من قبل الجماعات الكُردية الثائرة التي تريد ان تؤكد سلطتها على بلادها سواء بفرض الاتاوات على القوافل لتسمح بمرورها وتضمن سلامتها[4] او ان تقوم بالسطو على هذه القوافل تعبيراً عن هذا الروح. ففي الاخير لا يعد قطع الطريق، بالنسبة للكُرد والشعوب التي سموا بالبدوية، من الامور المذمومة وهو في نظرهم من قبيل الفخر ودليل على الشجاعة والفروسية.[5] هذا بالاضافة الى ان هذا السلوك الاجتماعي قد يكون انعكاساً لظروف قاهرة خاصة بطبيعة بلاد الكُرد، فهذا السلوك او الكسب بأخذ مافي أيدي الآخرين، هو من اسهل وسائل الكسب الاقتصادي مقارنة بالرعي والزراعة وغيرها من وسائل الكسب.[6]

---

(١)ينظر مثلا: الصولي: م. ن، ص ١٩٢، ٢٠٤. وللتفاصيل راجع: تقي الدين عارف (الدوري): عصر امرة الامراء في العراق(٣٢٤-٣٣٤هـ/ ٩٣٦-٩٤٦م) -دراسة سياسية اقتصادية اجتماعية (بغداد: ١٩٧٥)، ص ص ٢٢٤-٢٢٥.

(٢) مسكويه: م. ن، جـ٢، ص ١٣٩. ابن الاثير: الكامل، جـ١، ص ٢٢٥.

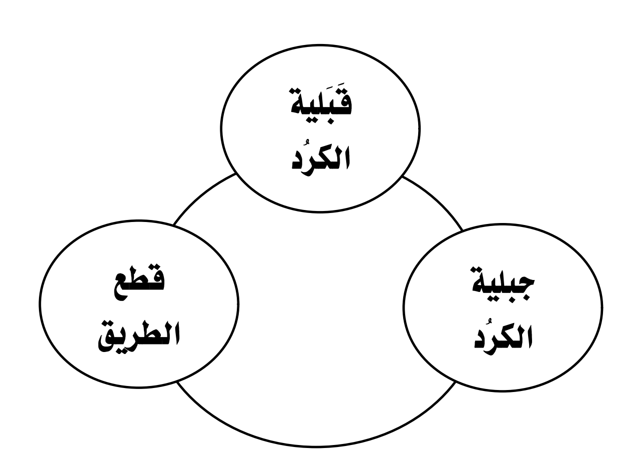
(٣) ابن الجوزي: م. ن، جـ٩، ص ص ٤٣٦٠-٤٣٦١.

(٤) قارن مع: ابراهيم (حركات): المجتمع الاسلامي والسلطة في العصر الوسيط، (الدار البيضاء: ١٩٩٨)، ص ٢٠٩.

(٥) علي (الوردي): منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته،(قم: ١٩٩٧)، ص٢٧٥.

(٦) "ان شهرزور... خزانة بني شيبان والاكراد ومجتمع الاموال والأمتعة التي تؤخذ في القطوع والغارات على مر السنين". مؤلف مجهول: العيون والحدائق، جـ٤، ق٢، ص ص ١٩٨-١٩٩.

الى هنا، واستنباطاً من الرؤى والمواقف المذكورة، يختزل الفضاء الاجتماعي الكُردي الى القَبَلية (البداوة) المتأثرة بالبيئة الطبيعية (الجبال) ويظهر السلوك القبلي، في المدى الطويل للتاريخ، في قطع الطريق وذلك في اتجاه دوري وخطوط، بحسب ما اوردنا من روايات، مشتركة تربط بين القَبَلية والجبلية وقطع الطريق كما يلي:



العلاقة بين جبلية الكرُد وقَبَليتهم وقطع الطريق

وهذا يدعونا الى القول بأن هنالك التزام للمعرفة التاريخية بمبادئها في رؤية وتنميط المجموعات، وهنا الكُرد، التي تتعامل معها هذه المعرفة، وتحاول من خلال هذه العملية ان تمارس سلطتها "المعرفية"، التي هي نوع من تعال تأريخي، لتكوين حس مشترك لايخرج عن الاطار العام والبديهي، للرؤية والتفرقة بين الجماعات، في الثقافة الاسلامية. بمعنى آخر تحرص المعرفة التاريخية، وهي تسرد ما يشكل طبائع الأمم، على التأكيد على بداهة هذه الطباع ومعقوليتها، كذلك مصداقيتها هي - أي المعرفة التاريخية - من خلال العمومية التي يتميز بها اسلوبها السردي او رؤيتها السردي للأحداث.

٣- الكُــرد بين الهــوى والعقــل

رأينا بأن قطع الطريق، في المعرفة التاريخية، يمثل الوجه السلبي للاجتماع الكُردي، ولكنه لا يمثل السلوك الاجتماعي الوحيد المعبر عن طبيعة الكُرد والمعطي لشخصيتهم خصوصيتها.

الشجاعة من الخصال التي عرف بها الكُرد واشتهروا بها، وقد يكون ذلك طبيعياً اذا ما نظرنا اليهم بمنظار ابن خلدون، فالأمم البدوية - ومنهم الكُرد - يتميزون، بشكل عام، بالشجاعة والبأس والقدرة على الدفاع عن انفسهم، فهم دائماً يحملون السلاح، وقد صار لهم البأس خلقاً، والشجاعة سجية يرجعون اليها متى دعاهم داع او استنفرهم صارخ[١]. والكرُد لولا شجاعتهم وشدتهم لما كان بمقدورهم مثلاً ان يقطعوا الطرق ويخيفوا السبيل وما يجرى مجرى ذلك، فقطع الطريق - من هذا المنطلق هو نتيجة لشجاعة الكرُد وبأسهم[٢]. وقد بات لهذه الشجاعة اساطير تروى، فمثلاً في شهرزور مدينة "يقال ان داود وسليمان عليهما السلام دعوا لها ولأهلها بالنصرة فهي ممتنعة ابداً عمن يرومها...ولم يظفر الاسكندر[*] بها ولا اقام اهلها له الدعوة، ولا ملكها المسلمون ولافتحوها وانما دخل اهلها الاسلام بعد اليأس من طاعتهم"[٣].

والمتتبع لأخبار الكرُد في المراحل التاريخية الاسلامية المتنوعة يحس بالدور الاساسي للشجاعة في هذه الاخبار، فالشجاعة هي في الغالب، المحرك الاساسي للحدث الكرُدي، ويصبح (الشجاعة) سجية تعرف غالبية الكرُد بها، خاصة بعد ان يكون الوجود التاريخي للكرُد وجوداً جهادياً في عهد الحروب الصليبية خاصة. فالمؤرخون،

---

(١) المقدمة، ص٩٩.

(٢) ينظر مثلاً: الصولي: م. س، ص١٩٢.

(*) يقصد اسكندر المقدوني.

(٣) مسعر بن مهلهل: م. س، ص ص١١ – ١٢. ياقوت: معجم البلدان

في ذلك عهد، صريحين في اظهار سجية الشجاعة عند الكرُد[١]، فيكون الشجاعة شهرة لهم وعنواناً[٢]. وبعد ذلك نجد فضل الله العمري يشيد بالكرُد قائلاً: "لولا سيف الفتنة بينهم...لفاضوا على البلاد، واستضافوا اليهم الطارق والتلاد"[٣] ويصل الامر بهذا المؤرخ الموسوعي الى حد يقول بأن الكُرد اكثر الشعوب الاسلامية بأس وشدة فـ"يقال في المسلمين الكرُد وفي النصارى الطرج"[٤].

ولكن ماذا وراء الشجاعة؟ او لنضع السؤال بشكل آخر، عندما تتميز مجموعة بشرية بالشجاعة والبأس والشدة فماذا سيفقدون؟ قد يكون صعباً على المعرفة التاريخية ان تجد لهذه الاسئلة وغيرها اجابات مقنعة، وهي التي - في الغالب - لا تلتفت الى ما يناقض ما يسردها او يرويها. واذا ما عقدنا العزم على الاجابة على هذه الاسئلة فعلينا ان نستعين بالحقول المعرفية الاسلامية الاخرى التي حاولت استقراء طبائع الامم وتجاربهم عن طريق المقارنة، او حتى المفاضلة، بين هذه الامم[5]. ولعل ابرز هذه المعارف - التي ستعيننا في هذا الشأن - هي الفلسفة الاسلامية.

كانت الفلسفة اكثر عمقاً في التحليل واوسع نظرة في رؤية طبائع الانسان، وهي بصدد دراسة القضايا المتعلقة بالنفس الإنسانية. فالذي يحاول التاريخ ان يخبرنا به عن طريق سردياته، يعلّمنا اياه الفلسفة الإسلامية بشكل واضح ولكن بمفاهيمها ومصطلحاتها الخاصة.

---

(١) ينظر مثلاً القصص التي يرويها اسامة بن منقذ (ت٥٨٤هـ/ ١٢٨٨م) عن شجاعة الكرُد ودورهم البطولي في بداية الحروب الصليبية. كتاب الاعتبار، حرره: فيليب حتي، (الولايات المتحدة: ١٩٣٠)، ص ص٤٩ – ٥٠، ٩٥ – ٩٧، ١١٦، ١٥٠. وللاستزادة يمكن الرجوع الى: محسن محمد (حسين): دور الكورد القيادي في جيش صلاح الدين، مجلة متين، (دهوك: ١٩٩٥) ع (٥٢)، ص ص٩٧ – ١٠٥. وراجع المبحث الثالث من الفصل الثاني من الرسالة.

(٢) العباسي: آثار الأول في ترتيب الدول، (مصر: ١٢٩٥هـ)، ص١٤٧. الذهبي: المشتبه، جـ١، ص ٥٤٩. ابن بطوطة، م. س، مج٢، ص٨٥.

(٣) التعريف، ص٥٨.

(٤) م. ن، ص٧٨. والگرج هم الجورجيين الحاليين.

(٥) راجع الفصل الثالث من الرسالة.

لا يتناول الفيلسوف المسلم الكرُد لذاتهم وبالتفصيل، بل انه يذكرهم ليضرب المثل بهم، ويثبت ما يريد اثباته من افكار وآراء فلسفية. ولكن هذا الفيلسوف لا يستخدم الكرُد، كمضرب للمثل، جزافاً بل يأتي ذلك من معاينته لهذه المجموعة البشرية وطبائعها المرئية ليجد العقل الفلسفي لنفسه المثل الذي يطابق الفكرة المطروحة للبحث والتعمق. ولعل اول فيلسوف ضرب المثل بالكرُد، وهو في صدد مقارنة طبائع الانسان، هو ابو بكر محمد بن زكريا الرازي (٢٥٠ – ٣٢٠هـ/ ٨٦٤ – ٩٣٢م) في كتابه المسمى (الطب الروحاني). يتعامل الرازي في هذا الكتاب مع احدى المسائل الفلسفة المهمة وهي مسألة النفس الانسانية[١]، وهو يتبع في دراسته للنفس ما ذكره الفيلسوف الاغريقي افلاطون عن النفس وتقسيماته لها[٢]. حيث يميز الاخير بين ثلاثة نفوس او قوى كأجزاء حقيقية للنفس؛ النفس الاول هي النفس الناطقة وهي مصدر العلم والتفكير، والثانية النفس الشهوانية ذات الطابع الحسي والخاص بالملذات والشهوات، اما الثالثة فهي النفس الغضبية وبها تكون الشجاعة والسيطرة والسيادة على الآخرين[٣]. نذكر هذه التقسيمات لكي نسهل على أنفسنا فهم غرض الرازي في كتابته للطب الروحاني والسياق الذي تناول فيه طبيعة الكرد.

وكتاب الرازي هو عن كيفية قمع الهوى - أي النفس الشهوانية - وترويضها وإخضاعها للعقل الانساني (النفس الناطقة)[٤]، فهو يبحث عن اعتدال الانسان ولايكون ذلك الا بإخضاع النفس الشهوانية لحكم العقل الذي هو عطاء ألهي.[٥] وليس هذا الاخضاع بالأمر الهّين، فلا يمكن قمع الهوى بسهولة وذلك بسبب من العوارض

---

(١) للنفس عند الفلاسفة المسلمين تعاريف عديدة. ولكن، وبشكل، عام النفس هي الكمال الاول لجسم آلي ذي حياة بالقوة، وهم يكادون يجمعون على انها جوهر روحي قائم بذاته. محمود (قاسم): في النفس والعقل الفلاسفة الاغريق والاسلام، (القاهرة: ١٩٦٩)، ص٧٢. وعن تعاريف اخرى للفلاسفة للنفس الانسانية راجع: م. ن، ص ص٧٣ – ١١٩.

(٢) رسائل فلسفية، ص ص٢٧ – ٢٨.

(٣) راجع في ذلك: جمهورية أفلاطون، ت: فؤاد زكريا، (القاهرة: ١٩٧٤)، ص ص ٣٢٦ – ٣٣٦.

(٤) رسائل فلسفية، ص٢٠.

(٥) انظر ما يقوله الجابري: العقل الاخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، (بيروت: ٢٠٠١م)، ص ٢٩٦.

الرديئة للنفس، وأحدى هذه العوارض العشق الذي هو بلية تصيب الطبائع والغرائز. وللعشق، عند الرازي على الاقل، مفهوم واسع يتعدى الفهم المتعارف له من الغرام بامرأة وما يتبع ذلك. بل هو يتضمن ايضاً عشق الترؤس والتملك وسائر الامور التي يتمكن حبها في نفوس بعض الناس حتى لا يتمنوا الا الحصول عليها.[١]

وهنا ندخل صلب موضوعنا، فعند الرازي هناك امم معدون بالطبع للعشق وآخرون معدون للتفكير خاصة التفكير الفلسفي. ويعتقد الرازي بأن الكُرد من الامم التي يعتادهم العشق كثيراً وبشكل دائمي.[٢] فالعشق "يعتاد اصحاب الطبائع الغليظة والاذهان البليدة، ومن قل فكره ونظره ورويته بادر الى الهجوم على مادعته اليه نفسة ومالت له اليه شهوته".[٣] ولما كان الكُرد وغيرهم من الامم يعتريها العشق، فهم - وفقاً لتفسير الرازي - يتصفون بهذه الصفات ويقابلهم اليونانيون الذين هم ارق فطنة بين الأمم واظهر حكمة[٤]. أذن التعارض هنا هو بين العقل والهوى. الجدير بالإشارة لم ينفرد الرازي بالاعتقاد بهذا التعارض بل اعتقده آخرون من الفقهاء والفلاسفة وغيرهم ممن ناصروا العقل على الهوى واوجبوا قمع الهوى[٥] أي كانت الفكرة عامة التداول والتي ادت الى المفاضلة بين الامم والنظر الى امم ذوات الطباع الهوائية، كالكُرد، وفقاً لمنطق او منظور الرازي، نظرة دونية - ازدرائية.

لا ينفرد الرازي بهذه النظرة الى الكُرد، فما يقوله هو فلسفياً، يعبّر عنه الآخرون من المؤرخين وغيرهم بتعابيرهم واسلوبهم. فيقال بأن الكُرد هم، بأتفاق الحكماء، يعتريهم الخَنَث[٦]، وان تسعة اقسام من الغيرة - من اصل عشرة - هي للكُرد[٧]. ولهم

---

(١) رسائل، ص٢٨.

(٢) م. ن، ص ٤٢.

(٣) م. ن، ص ص ٢٢-٢٣.

(٤) م. ن، ص ٤٢.

(٥) عن بعض هذه الاراء راجع: السيد: الامة والجماعة، ص ص ١٩٤-١٩٥.

(٦) ابن قتيبة: عيون الاخبار، مج٢، ص ٦٣. ابن عبد ربه: م. س، جـ٧-٨، ص ٢٥٧. والخنث يقال لمن كان كيراً التثني والتكسر أي كثير الارتداد والعداوة، والاختلاف في الطباع.

(٧) النويري: م. س، السفر الثاني، ص ٢٩٣

مساوئ يقربهم من الرعاة[1]، بل ونجد عند البعض نوع من الترادف بين الكُرد ومجموعات اخرى بعيدة عن التفكير والقدرة العقلية، فنرى الكُرد الى جانب الصعاليك[2]، والمجانين والزنج وغيرهم[3]. فهم كهؤلاء وغيرهم قلّت بصائرهم بأصول العلم والنظر - أي ضعف النفس الناطقة - فقد "ضعفت عقولهم، وغلبت عليهم البلادة والبلة، ولم يعرفوا شيئا من العلوم"[4]. ويبدو ان هذه النظرة قد شملت اعتقاداتهم الدينية ايضاً، والتي لم يرضى عنها عالم مثل ابو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ/ ١١١١م) الذي كان يطالب علماء الدين بالتوجه الى اهل البوادي من "الاكراد والاعراب" ليعلموهم الاصول الصحيحة للعقيدة[5]. ويأتي ذلك من الاعتقاد بتفشي الخرافات بين هؤلاء، والتي يصل عند الكُرد - بحسب تعبير بعض المؤرخين - الى درجة "الحماقة"[6].

قد تكون هذه الاحكام والمواقف من الكُرد فردية لأن اكثرية هذه الروايات فردية او ما يعرف برواية الآحاد، وهذا النوع من الرواية غير مقبولة في منهج البحث التاريخي، فلا يمكن الركون اليها كلياً وعدها حاملة للحقيقة النهائية[7].هذه الروايات في مجموعها تصب في نهر واحد خاص بتصوّر طبائع الكُرد، وهذا التصوّر لا يخرج

---

(١) البيهقي: المحاسن والمساوئ، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، (القاهرة: د.ت)، جـ٢، ص ٧١. الآبي: م. س، جـ٧، ص٧٢.

(٢) قارن مثلا: البلاذري: فتوح البلدان، ص ص ٣٠٣-٣٠٤. الطبري: م. س، جـ٩، ص ٢٦٢، ٥٢٧. مسكويه: تجارب الامم، جـ١، ص ٣٩٩. والصعاليك جمع صعلوك أي الفقير او اللص الذي لا مال له ولا اعتماد، ابن منظور: لسان العرب، مج٢، ص ٤٤٣.

(٣) ابن قتيبة: م. س، مج٢، ص ٦٣. ابن عبد ربه: م. ن، جـ٧-٨، ص ٢٥٧. الآبي: م. س، جـ٧، ص ٧٢. يحيى ابن مسعدة: رسالة يحيى بن مسعدة ردا على الشعوبية، ضمن: نوادر المخطوطات، بتحقيق: عبد السلام هارون، ط٢، (القاهرة: ١٩٧٣)، جـ١، ص ٢٧٥. ابن الجوزي: المنتظم، جـ٢، ص ٣٤٨٤. جـ٩، ٤٤٩٩.

(٤) البغدادي: م. س، ص ٢٨٥. ابن الجوزي: م.س، جـ٧، ص ٣٤٨٤.

(٥) احياء علوم الدين، مج٢، ص ص ٣٧٠-٣٧١.

(٦) ابن الجوزي: م.س، جـ٩، ص ٤٦٤٧. ابن الاثير: الكامل، جـ١٠، ص ص ٤١-٤٢.

(٧) راجع عن رواية الآحاد: حسن (عثمان): منهج البحث التاريخي، ط٤، (القاهرة: ١٩٧٦)، ص ١٤٧.

كثيراً عما أسسه الرازي من غلبة العشق والهوى على النفس الكُردية، وعدم الاحتكام الى العقل وبالتالي ضعف قدرة التفكير عند هذه الامة.

لفيلسوف آخر رأي في طبيعة الكُرد يختلف، من حيث المقدمات الفكرية لا من حيث النتائج والاحكام، عن الرأي الأول وهو الفيلسوف - الاكثر شهرة بين اقرانه المسلمين - ابو الوليد محمد بن احمد ابن رشد (ت ٥٩٥هـ/ ١١٩٨م). فقد ذكر الكُرد في حيثيات كتاباته الفلسفية رغم بعد المسافة بين مغرب العالم الاسلامي، حيث عاش فيه (ابن رشد)، وبين مشرقه حيث يعيش فيه الكُرد. فأبن رشد، وعلى العكس من الرازي، لا يؤمن بأن جنساً من الناس هو وحده المعد للكمالات الانسانية وبخاصة العقلية منها، ويرى بأن الفلسفة، مثلاً، ليست حكراً على الاغريق دون غيرهم. ولكنه يعود ليقول بأن هناك امم معدة بالطبع لأن تحصل فيها فضيلة معينة دون غيرها، لذا من الطبيعي ان يكون الجزء النظري من النفس - أي الجزء المنتج للحكمة - اغلب عند الاغريق، ويكون الجزء الغضبي من النفس - خاصة المنتج للشجاعة - اقوى عند الكُرد[١]. ويأتي هذا التوزيع للفضائل نتيجة لأثر البيئة الطبيعية بشكل خاص[٢].

لم يعرف ابن رشد الكُرد عن كثب، ويبدو لنا ان انطباعه هذا عنهم جاء بتأثير من من الحضور القوي للكُرد - في عهده - في المجال الاسلامي، يقودهم الايوبيون وهم يحاربون الصليبيين. فأصبحت الشجاعة، وكما مر بنا، ابرز صفاتهم ونالوا بها شهرة واسعة في تلك المرحلة.

ومهما يكن فأن الاختلاف الواضح بين هذا الفيلسوف والرازي في رؤية طباع الكُرد، هو ان الاخير يعتقد بأن قوة النفس الغضبية ليست مذمومة لأن من لا يغضب لا يقدر على التصدي لاعدائه[٣]. وبشكل عام يبدو لنا ان ابن رشد هو اكثر اتزاناً، وهو يضرب المثل بالكُرد، من الرازي. فتفكير ابن رشد بعيد عن الهوى ولايؤدي به الى الحكم على الكُرد بأنهم من ذوي الطبع الغليظ والذهن البليد"[٤]. ذلك لأن لفضيلة

---

(١) الضروري في السياسة، ص ٨٢.

(٢) م. ن، ص ٨٣.

(٣) م. ن، ص ٨٤.

(٤) الرازي: م. س، ص ص ٤٢–٤٣.

الشجاعة مكانة سامية عنده كونها مكملاً، لا متنافراً، مع الجزء الناطق من النفس الانساني. وابن رشد في ذلك ملتزم بسلفه افلاطون الذي كان يرى بأن النفس الغضبية هي اكثر انقياداً للنفس الناطقة منها للنفس الشهوانية، فالغضب يناصر العقل على الشهوة ولا يرضى ان يكون حليفاً للهوى[1]. مع ذلك لم يتحرر ابن رشد من الفضاء الفكري الاسلامي، فعندما يعلن بأن الكُرد معدين بالطبع لفضيلة الشجاعة فأن ذلك يعني - استقراءاً - عدم اتصاف الكُرد او قلة اتصافهم بما هو مغاير للشجاعة ويتصف به الطرف الثاني أي الاغريق، وهو قدرة الإبداع الفكري.

فالحكم الذي يصدره الفيلسوف والمؤرخ وغيرهم على هذه المجموعة البشرية هو اجحاف حقيقي بحقهم لما لهم من اثر فعال في الحياة الثقافية والعلمية في المجال الاسلامي. حيث كان لأفرادها اسهاماتها المشهورة في اصناف العلوم والمعارف المتنوعة. فظهر بين ظهرانَي هذه المجموعة علماء ومفكرون طبقت شهرتهم الآفاق، وكان لبعض المدن الكُردية نشاط علمي وثقافي واسع مثل الدينور وحلوان وامد وكرمانشاه (قرمسين) واربل غيرها من المدن التي اصبحت مراكز علمية يقصدها العلماء وطلاب العلم في اقاصي البلاد.[2] كل ذلك ينفي ماذهب اليه الفلاسفة وغيرهم من سيطرة النفس الشهوانية على الكُرد او اختصاصهم بفضيلة الشجاعة دون غيرها. هذا ما احس به ايضاً ياقوت الحموي، فبعد ان يذكر مساوئ الكُرد في شهرزور واعتيادهم على قطع الطريق ويورد الآية المعروفة السابقة الذكر ويستغفر الله ويقول: "وقد خرج من هذه الناحية من الإجلاء والكبراء والأئمة والعلماء واعيان القضاة والفقهاء ما يفوت العمر عده ويعجز عن احصائه النفس ومده..."[3].

---

(١) افلاطون: م.س، ص ٣٣٥ – ٣٣٦. وانظر ايضاً قاسم: م. س، ص ٦٣.

(٢) عن نشاط الكُرد وبلادهم في المجال الثقافي عامة راجع: حسين: اربيل في العهد الاتابكي، (بغداد: ١٩٧٦)، ص ص ٢٦٨–٣٠٣. رسول: م. س، ص ص ١٣٤–١٣٩. محمود: م. س، ص ص ١٦٠–١٧٢. يوسف: م. س، جـ٢، ص ص ٢٥٣–٢٧٠. وانظر بعض ما كتب خصيصاً عن هذا النشاط: مهدي قادر (خضر): الحياة الفكرية والعلمية في غربي اقليم الجبال في القرنين الرابع والخامس للهجرة، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة صلاح الدين، (اربيل: ١٩٩٤). اكو برهان (محمد): الحياة العلمية في ديار بكر وجزيرة ابن عمر من القرن ٥–٧ هـ/ ١١–١٣م، جامعة صلاح الدين (اربيل: ٢٠٠٠)، ص ص ١٠٦–١٧٦.

(٣) معجم البلدان، جـ٣، ص ٣٧٦.

ولكن الذي حصل هو ان الوجه الحضري للكُرد قد طمسته رمال الوجه البّري لهم والذي اراده المؤرخ والفيلسوف وغيرهم، سواء للتقليل من شأنهم، وهذا هدف سلطوي بالدرجة الاولى، او للتفاخر بهم عند الحاجة اليهم والى وجههم هذا لاسيّما بالتأكيد على شجاعتهم وبأسهم في المرحلة الجهادية لوجودهم التاريخي كما سنرى.

من جهة اخرى يبدو ان ازدواجية المعرفة التاريخية في النظر الى الفاعل الجمعي (أي الكُرد بمجموعهم) او الفاعل الفردي (افراد هذا المجتمع) لا يسمح بربط هذين النمطين من الفاعلية، والتي سندرسها لاحقاً، الا ماندر. فالكُرد مدانون ولا عقل لهم كمجموعة، في حين يعتبر أفرادهم المبدعين، كذلك مُدنهم ذوات النشاط الثقافي، جزءاً من الكل العام أي من الكيان الثقافي والمدني لدار الاسلام.

الفصل الثاني

الوجود الكرُدي في التأريخ الإسلامي

المبحث الأول
مرحلة الوجود خارج السلطة

المبحث الثاني
الوجود الكرُدي مع السلطة

المبحث الثالث
الوجود الجهادي للكُرد

الوجود الكُردي في التأريخ الإسلامي

أشرنا في تمهيد هذه الدراسة إلى الرابطة العضوية الموجودة بين السلطة السياسية ونشأة المعرفة التأريخية الإسلامية. إذ كانت مسألة السلطة، ومن يحوز عليها، من أ ولى المسائل التي أثارت الكثير من الجدل والنقاش بين الفقهاء والعلماء المسلمين[1]، وبالتالي صار هنالك نوع من التركيز على السلطة وتجلياتها المختلفة في المجال الإسلامي؛ فلم يستطع غالبية المؤرخين التخلص من الأرث (التأريخي) الثقيل للسلطة نتيجة لهيمنتها وسطوتها على معظم فروع المعارف الخاصة بها. فكان ما يكتبه المؤرخ تبريراً لوجود السلطة، إلى أن أصبح إبراز دور السلطان الوظيفة الأساسية للمعرفة التاريخية الإسلامية بحيث أن علاقة السلطان هي التي تتحكم حتى في السرد التأريخي نفسه[2].

من هذا المنطلق، نتعامل هنا، في هذا الفصل، مع المعرفة التاريخية المجسدة للسلطة السياسية. وسيكون عملنا على مستويين؛ المستوى الأول:- السلطة التي يتحدد بموجبها الموجودات السياسية في ساحة المؤرخ أو المجال الذي يسمح المؤرخ لنفسه بتدوين التاريخ فيه. والمستوى الثاني:- وجود الكُرد وبلادهم في هذه الساحة وهذا التاريخ المدَّون.

إذن السؤال هو عن الوجود في التاريخ، وهذا سؤال ذات طبيعة فلسفية طُرحت في كثير من محطات الفكر الفلسفي. إلا أن الوجود هنا له وظيفة محددة يراد به حالة (وجود الكُرد) في المعرفة التاريخية الإسلامية؛ هل أن لهم وجود لذاتهم أم أنه مرتبط بشروط قبْلية معينة إستندت عليها هذه المعرفة لتعطي لحدث ما وجوده. بمعنى ان الوجود الذي نتحدث عنه هو الوجود المكتوب لا الوجود الفعلي و قد لا يتطابق هذا الوجود مع حقيقة الكُرد في الزمن (التاريخي) الذي يرصد المؤرخ فيه هذا الوجود.

---

(١) ينظر مثلاً :الأشعري: مقالات الإسلاميين وإختلاف المصليين, تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد, (القاهرة: ١٩٥٠), ج١, ص٣٩. الشهر ستاني: الملل والنحل, ق١, ص ص٣٠ ـ ٣١.

(٢) العظمة: الكتابة التاريخية, ص١٣٥.

ونحن عندما نقول (الوجود في التاريخ) نعني بذلك معنى هذا الوجود، فالأمر لا يتعلق بالتاريخ كمعرفة منتجة أو كموضوع للدراسة، ولكن بالتاريخ من حيث هو نمط للوجود، أي نوع من الحركة والنشوء[1]. لكننا هنا نستخدم (الوجود) كمفهوم مجرد، وفي الوقت نفسه، غير قائم بذاته بل مرتبط بمفهوم آخر وهو مفهوم السلطة في تجلياتها المختلفة، على وجه الخصوص في المجال الإسلامي[2] وإننا نتعامل مع الوجود في إطار إجتماعي - فكري معين يتحدد بموجبه المعاني المعطاة لهذا المفهوم. وعندما نربط الوجود بالسلطة فأننا نتحايل على مفهوم الوجود ونعطيه مدلولاً أكثر تحديداً؛ بحيث يصبح الوجود الحقيقي هو الوجود في السلطة أو على أقل تقدير معها، والوجود خارج السلطة هو الوجود الناقص.

والسلطة التي نعنيها هنا هي تلك التي يعطيها التاريخ الأولوية الوجودية؛ أي السلطة التاريخية التي تتمركز حولها المعرفة التاريخية في معظم تجلياتها، وتصبح هذه السلطة المركز الذي تقاس وفقه الأحداث والأخبار التاريخية المختلفة. يتساوق هذا المعنى مع ما شُرِّع في الإسلام حول رعوية السلطة ذات الهيمنة الإجتماعية الواسعة ووجوب إطاعتها من قبل الرعية[3] اذ نجد بأن هنالك، في معظم حقب التاريخ الإسلامي، سلطة الخليفة أو الأمير أو السلطان على المؤرخين الذين، وإن لم ينتموا مباشرة إلى بلاط السلطان، فأن إنتماءهم هذا يكون على مستوى التمثلات الذهنية، كما سنرى. والمؤرخ حين يكتب التاريخ يأخذ في حسبانه مركزية سلطان الزمان التاريخي الذي يتعامل معه[4]، وبالتالي يعطي الأولوية لسلطة هذا السلطان سواء كانت السلطة الخاصة له أي شخص الخليفة أو من في معناه من أصحاب السلطات أو على مستوى السلطة العامة كالخلافة والإمارة والأجهزة المتعلقة بها.

---

(١) قارن مع هربرت(ماركوز): نظرية الوجود عند هيجل . أساس الفلسفة التأريخية, ت: إبراهيم فتحي, (القاهرة: ١٩٩٠), ص٣٩.

(٢) ونحن إذ نتكلم, هنا, عن الوجود, لانجرؤ إن أن نقحم كلا منا في ما يعرف بنظرية الوجود (الأنطولوجيا), وتفسير التاريخ بها كما يقوم بذلك . مثلاً . الفيلسوف جورج فلهلم هيجل وهو يحاول تأسيس مفهوم جديد للوجود نفسه. راجع الأطروحة التي قدَّمها هربرت ماكوز في هذا المجال: م. ن, ص٦٦ وما يليها.

(٣) عن هذه النظرية الرعوية للسلطة راجع: الجويلي: الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي, ص ص ٦٩ . ٩٥.

(٤) أنظر ما كان يقوله المؤرخون في مقدمة كتبهم في التمهيد, ص ص٢٥ –٢٦.

المبحث الأول

مرحــلة الوجــود خارج السلطــة

١- طبيعة المرحلة وبداية التعرّف على وجود الكُرد

هذه المرحلة هي التي كان للكُرد فيها مساحة ضيقة على هامش التاريخ، ولا تعد أخبارهم من الأولويات لدى مدوّني الأخبار. زمنياً تبدأ هذه المرحلة بإلتقاء الكُرد والعرب الفاتحين، وتنتهي بتشكيل الأول لمجموعة من الكيانات السياسية في ربوع بلادهم ، منذ النصف الثاني من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. أما المعرفة التاريخية،فهذه المرحلة بالنسبة لها هي مرحلة النشؤ والتأسيس ، وترسيخ لمبادئها وتكوين لمناهجها.

الوجود الخارج السلطة؛ هو الوجود الذي لا تقبل به السلطة المركزية ما لم يكن وجوداً مستوعباً أو وجود مرتبط بنظام السلطة المركزية كوجودالفرس ثم الترك الذين إستطاعوا في العصر العباسي بالذات، وفي كثير من الأحيان، أن يسيطروا على مقاليد الحكم ويفرضوا وجودهم بالقوة على السلطة المركزية. فكان وجودهم إجبارياً لا يمكن للعباسيين - ومن ثم المؤرخين - نفيه والتخلص من مشاركتهم في السلطة. أما الكُرد فكانوا، في أكثر الأحوال، موجودين في بلادهم ولم يفرضوا وجودهم على الخلافة،ولم يساهموا في ادارة شئون الدولة الا بنسبة ضئيلة جداً لا

تتعدى دور بعض العوائل والشخصيات الكُردية في إدارة شئون بعض المرافق في العصر العباسي[1].

إذن، والحالة هذه، لم يجد المؤرخ، المنتمي بقوة إلى مرحلته وإطارها الفكري، بُدأً من التركيز وبشدة على المركز السلطوي الذي عمل - في هذه المرحلة - جاهداً لتثبيت سيادته على الكُرد وبلادهم، سواء بالإعتماد على ما تشكل عند الكُرد من إنتماءات للأمة الإسلامية، متمثلة ذلك في الإنتماء الديني - العقيدي لترميزات هذه السيادة وإفرازاتها المختلفة[2] أو، في الأغلب الأعم، عن طريق القهر والإجبار. وإذا لم تكن الخلافة الأموية بحاجة إلى التأكيد على مركزيتها - عقيدياً وثقافياً - للكُرد وغيرهم من الشعوب غير العربية أو المقهورة، لإعتمادها- بالدرجة الأولى- على العنف والقهر[3] فأن الخلافة العباسية، فيما بعد، حيث العصر الذهبي للتدوين التاريخي، كانت بحاجة إلى ذلك التأكيد مجاراة للعصبيات المنافسة لها، بالأخص العرقية. وهذا ما إنعكس آثاره في النتاج الفكري للفقهاء والكُتاب وغيرهم عن الخلافة ووجوب إطاعة (الإمام) براً كان أو فاجراً.

هكذا، في الوقت الذي كانت السلطة السياسية (الخلافة) تفرض نظامها السياسي على الأرض الإسلامية، نجد المعرفة التارخية وهي تعمل - من جانبها - على إعطاء الأولوية لهذه السلطة وتبرير شرعية وجودها وضمان إستمرارية هذا الوجود[4]، وكانت السلطة السياسية بحاجة إلى هذه المعرفة التاريخية لتوضيح سيادتها العليا، بل

---

(١) ينظر في هذه المشاركة: توفيق: الكُرد في العصر العباسي حتى مجيء البويهيين, رسالة ماجستيرغير منشورة, جامعة صلاح الدين, (أربيل :١٩٩٤), ص ص ٥٢ ـ ٦٤. هذا ويقول جرجي زيدان معللا ذلك: ((نظراً لتمسك الأكراد بالبداوة والخشونة لم تستخدمهم الدولة العباسية إلا قليلاً, فلم ينبغ منهم أحد من رجال الإدارة المستقلة وأهل السياسة والتدبير...)). تاريخ التمدن الإسلامي, (بيروت: د. ت), ج٤, ص ٤٧٤ .رغم ترددنا في قبول مثل هذا الكلام

(٢) قارن, إبن سعد: الطبقات, ج٧, ص٢٨٠.

(٣) إبن سعد: م. ن, ج٥, ص٣٩٢. خليفة بن خياط:تاريخ, ٢٨٨. إبن قتيبة: عيون الأخبار, ج١, ص٢٢٩. إبن الجوزي: المنتظم, ج٤, ص١٧٨٤.

(٤) لاحظ مثلاً ما يخصصه المؤرخون من الصفحات العديدة في كتبهم للخليفة إلى حيث يموت.

و بلورتها وجعلها مقبولة ومفروضة على من يعاديها من القوى والعناصر[1]. ولا شك إن إحتكار الخلافة - كسلطة مركزية - لشرعية الحكم في هذه المرحلة، يسمح لها بتحديد المنهج الذي على المؤرخ أن يتبعه في إختيار الروايات وإعطاءه (الوجود) للأحداث التي يعتبرها تأريخية، لأن المؤرخ لا يفكر، وهو يكتب التاريخ، الإ بالمركز الذي يتحدث عنه و يربط خطوط الأحداث به، أي أنه يتحرك ضمن الأشكال والمقولات المفروضة من قبل هذا المركز على إدراك المؤرخ وتفكيره، ويقوم ببناء الأساس المعرفي لذهنه.

يتحقق الوجود الكُردي في التاريخ الجديد مع بدء عملية الفتوحات في العهد الراشدي، وخاصة في عهد كل من عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان (١٣ - ٣٢هـ/ ٦٣٤ - ٦٥٢)[2]. ويبدو أن وجود الكُرد في هذه الفترة كان من القوة بمكان أنه ترك أثره على ذاكرة هؤلاء الفاتحين الذين حفظوا قدراً لا بأس به من الروايات؛ كانت كافية لأحد الأخباريين الأوائل ليخصص كتاباً كاملاً عن الكُرد والفتوحات، ونقصد (علي بن محمد المدائني)[3] الذي عرف بغزارة تأليفه عن الفتوحات، ويعد (القلاع والأكراد) أحد هذه الكتب[4]، وهو، مثله مثل غالبية مؤلفات المدائني، في عداد الكتب المفقودة. وعن اهمية هذا الكتاب نستعيد هنا ما قلناه سابقاً عن كتاب الدينوري المخصص لنسب الكُرد ونقول لو كتب لهذا الكتاب البقاء لكان ذا فائدة جمة لدراسة أوفى عن

---

(١) قارن : أركون: الفكر الإسلامي, ص١٦٨.

(٢) عن هذا الوجود راجع: البلاذري: فتوح, ص٣١٧ ـ ٣٢٣, ٣٢٥, ٣٧١, ٣٧٧. الطبري: تاريخ الرسل والملوك, ج٤, ص٣٣, ٧٦, ٧٨, ١٨٣, ١٨٦ ومواضع أخرى. قدامة بن جعفر: الخراج, ص ٣٢٨, ٣٧٨, ٣٨١, ٣٨٥. إبن الأثير: الكامل, ج٣, ص ص٤٢ ـ ٤٨, ٨٢ ـ ٨٥, ٩٩ ـ ١٠٠.

(٣) أبو الحسن علي بن محمد بن عبدالله المدائني, ولد في البصرة سنة (١٣٥هـ/ ٧٥٢م), وهو من الموالي. إستقر في بغداد إلى أن توفي بها سنة (٢٢٥هـ/ ٨٣٩م). واشتهر بكثرة مؤلفاته. ولعل أشهر ما بقي له من المؤلفات ((نسب قريش)). إبن النديم: الفهرست, ص ص ١٥٣ ـ ١٥٨. ياقوت الحموي: معجم الأدباء, ج١٤, ص ص ١٢٤-١٣٩. بدري محمد (فهد): شيخ الأخباريين أبو الحسن المدائني,(النجف: ١٩٧٥), ص١٦ وما بعدها.

(٤) إبن النديم: م. ن, ص ١٥٦. ياقوت: م. ن, ج١٤, ص١٣٥.

هذه الفترة الحاسمة من علاقة الكُرد بالعرب المسلمين. مع ذلك لا نستبعد إستعانة المؤرخين اللاحقين ببعض ما جاء في هذا الكتاب ، لاسيّما إذا ما علمنا بأن كتابات المدائني عامة كان مورداً أساسياً للكثير من المؤرخين الذين نقلوا عنه واعتبروه ثقة فيما يرويه[1].

المهم من هذه البداية التأسيسية لوجود الكُرد في التاريخ الإسلامي، بالنسبة لنا، هو النظرة المركزية - السلطوية في تجسيد هذا الوجود؛ فهناك مركز إسلامي تدوّن وفقه الأخبار وتعطي للحقيقة التاريخية وجهاً إسلامياً ، لأن غالبية ما نعرفه عن الكُرد وبلادهم أثناء الفتوحات الإسلامية مستقاة من المؤرخين المسلمين ومدوناتهم عن هذه العملية المصيرية بالنسبة للشعوب والأمم التي إعتنقت الإسلام تدريجياً. فكان تاريخ فتوح تلك البلدان هو تاريخ الوجود الفعلي - لتلك الشعوب والأمم- مع العقيدة الجديدة والدولة المشكّلة حديثاً. لكن المتمعن في هذا التاريخ يجده تأريخاً مكتوباً يعبر عن وجهه نظر الفاتح المنتصر؛ عن قادته، معاركه ،إنتصاراته على الكُرد وغيرهم. ومن ثم كانت (المركزية التاريخية) من نصيب هذا المنتصر الذي (جاهد) و (قاتل) الكُرد (المقاومين)[2] لهم، ثم (المتمردين)[3] عليهم في عدة مواضع. فهولاء الفاتحين هم الذين يحركون التاريخ ويفتحون بلاد (الآخر) المعادي لهم ولعقيدتهم.

تتحكم هذه المركزية في رؤية المؤرخ للأحداث إلى حد يصبح طبيعياً إذا ما وجدنا كتاباً خاصاً بفتوح بعض بلاد الكُرد وهو يخلو تماماً من أي ذكر للكُرد حتى بالإسم

---

(١) من أبرز هؤلاء المؤرخين, خاصة منهم من نستعين بهم نحن في هذه الدراسة, البلاذري واليعقوبي والطبري والمسعودي وإبن الأثير وإبن كثير وغيرهم. ينظر : فهد: م.ن ص ١٤١, ١٨٩. وستجد تعاريف غالبية هؤلاء المؤرخين في أماكن متفرقة من الدراسة هذه.

(٢) البلاذري: الفتوح, ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣. الطبري: م. س, ج٤, ص٣٣, ٧٦, ٧٨. قدامة بن جعفر: م. س, ص٣٢٨, ٣٨١. إبن الجوزي:. المنتظم, ج٣, ص٢١٩. إبن الأثير:. الكامل, ج٣, ص ص٤٦ ـ ٤٨, ٨٢ ـ ٨٥.

(٣) البلاذري: م. ن, ٣١٩ ـ ٣٧١. الطبري: م. ن, ج٤ ـ ص١٨٣, ١٨٦, ج٥, ص٢٠١. قدامة: م. ن, ص٣٨٥. إبن الجوزي: م. ن, ج٣, ١١٨٣. إبن الأثير: م. ن, ج٣, ص ص ٩٩ ـ ١٠٠.

كما نرى ذلك عند الواقدي[1] وكتابه عن فتوح الجزيرة ومناطق أخرى كُردية[2]. كل ذلك مهد الأمر، بظننا، للكثير من المؤرخين، في هذه المرحلة، لتغييب الكُرد في التاريخ أو ليعدوا الكُرد موجوداً (غير تأريخي) وكأن بلادهم كانت أرضاً غاب عنها أهلها.

٢ - تغييب الكُرد في التاريــخ

باديء القول كانت السمة البارزة التي تميزت بها الكتابة التأريخية الإسلامية في هذه المرحلة؛ قلة الأخبار المدونة عن الكُرد ووجودهم السياسي في المجال الإسلامي. لهذا فإن كل ما لدينا هي مجموعة أخبار متبعثرة، لا يجمعها سياق تأريخي واحد. لذلك يحس الباحث، وهو يتمعن في النتاج التاريخي لهذه المرحلة، أن هنالك حالة من غياب الكُرد في التاريخ ،أو بتعبير أكثر دقة، للكُرد موضع هامشي جداً في السياق التاريخي الذي عمل المؤرخ على تدوين أحداثه .

لتوضيح ذلك أكثر ندرس أحد المؤرخين كنموذج للمؤرخ الذي يعالج وجود الكُرد في التاريخ أو غيابهم فيه. والمؤرخ الذي نتناوله هنا هو المؤرخ والبلداني (إبن واضح)

---

(١) الواقدي:ـ أبو عبدالله محمد بن عمر الواقدي، كان من الموالي ويميل إلى المذهب الشيعي. ولد سنة (١٣٠هـ/ ٧٤٧م) في المدينة، توفي في بغداد سنة (٢٠٧هـ/ ٨٢٣م). كان من المقربين للسلطات، وهو من رواة المغازي، له من الكتب المعروفة ((كتاب المغازي)) و ((فتوح الشام)) وغير ذلك. إبن النديم: م. س، ص ص١٥٠ ـ ١٥١. الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج٣، ص١٩٦. ياقوت الحموي: معجم الأدباء. ج٧، ص٥٦.

(٢) تاريخ فتوح الجزيرة والخابور وديار بكر والعراق، تحقيق:ـ عبدالعزيز فياض حرفوش، (دمشق: ١٩٩٦). حيث أعتمد المحقق على نسخة وحيدة في التحقيق، وفي الكتاب معلومات ووقائع ـ مسرودة بأسلوب قصصي بحت ـ لا نجد مثيلاتها عند غيره من مؤرخي الفتوحات، مما يحملنا على الشك في بعضها. فكتب الواقدي فيه من المغمز والمطعن ما هو معروف عند الإثبات كما يقول إبن خلدون،راجع: المقدمة، ص٣.

المعروف باليعقوبي (ت بعد ٢٩٢هـ/ ٩٠٥م)[١].وتأريخه، برأينا، نموذج مهم بالنسبة لهذا الموضوع، ذلك لأن اليعقوبي ،يبدوانه،قد عرف الكُرد عن قُرب في اسفاره الكثيرة. هذا ما نلاحظه في كتابه الجغرافي (البلدان) حيث يذكرهم فيه مرات عديدة و يتطرق إلى بعض مناطق سكناهم خاصة في إقليم الجبال[٢]، ويبدو من بداية كتابه هذا أنه قد عاين الكُرد عن كثب وله حكمه عليهم - وقد يكون حكماً انطباعياً- عندما يصفهم بـ- (غليظي الأكباد)[٣]

ما يهمنا هنا هو كتابه المسمى (تاريخ اليعقوبي) الذي قسّمه إلى جزأين أساسيين؛ الجزء الأول منه يتناول التأريخ العالمي لفترة ما قبل ظهور الإسلام، والكتاب رائد في هذا المجال. أما الجزء الثاني فهو مخصص للتاريخ الإسلامي وأحداثه إلى سنة (٢٥٩هـ/ ٨٧٢م) حيث ختمه بالخليفة العباسي المعتمد على الله (٢٥٦-٢٧٩هـ/ ٨٦٩-٨٩٢م). والكتاب هو ،بشهادة اليعقوبي نفسه، جامع للمقالات والروايات السابقة؛ جمع فيه ما إنتهى إليه مما كان موجوداً عند من سبقه من الرواة :(أردنا أن نجمع ما إنتهى إلينا مما جاء به كل أمريء منهم)[٤]. ولكن ما هو موقع الكُرد في هذه الروايات المجموعة؟ في الحقيقة لا نجد في الجزء الأول من الكتاب، أي التاريخ العالمي، أي ذكر للكُرد. ونحن لا نلوم اليعقوبي في ذلك حيث يمكن تبرير ذلك وفقاً للرؤى السائدة عن

---

(١) أحمد بن أبي يعقوب أسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح العباسي، المؤرخ والجغرافي. كان جده من موالي الخليفة أبي جعفر المنصور، وهو من أسرة الكتاب والمقربين من السلطة الحاكمة. وكان لليعقوبي . علاقته أيضاً . بالأسرة الطاهرية في المشرق. من أشهر كتبه: ((التاريخ الكبير)) المعروف بـ ((تاريخ اليعقوبي))،و ((كتاب البلدان))، و ((مشاكلة الناس لزمانهم)) وغيرها. ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج٥، ص ص ١٥٣ . ١٥٤. وللتفاصيل عنه راجع: ياسين إبراهيم علي (الجعفري): اليعقوبي المؤرخ والجغرافي، (بغداد ١٩٨٠)، ص١٩ وما يليها.

(٢) البلدان، ص ص ٣٤ . ٣٥، ٣٩.

(٣) م. ن، ص٦.

(٤) تاريخ اليعقوبي، ج٢، ص٥.

التاريخ العالمي في المعرفة التاريخية الإسلامية والشروط الموضوعة للأمم التي يدّون تأريخها،والأمم التي لا فاعلية لها في هذا التاريخ[١].

أما في التاريخ الإسلامي، وهو ما يعنينا هنا، فيقتصر الوجود الكُردي فيه على روايتين اثنتين فقط؛ في الرواية الأولى ينفرد اليعقوبي بذكر احد الشخصيات الكُردية وهو (جيلويه الكُردي) الذي يبدو أنه كان من الموالين للخليفة العباسي الأمين (١٩٣ - ١٩٨/ ٨٠٩ - ٨١٤م) في صراعه مع أخيه المأمون، وكل ما يمدنا به اليعقوبي عن جيلويه هو مقتله سنة (١٩٦هـ/ ٨١١م) مع عامل الأمين على الأهواز[٢]. أما الرواية الثانية فهي عن الأمير (عصمة الكُردي)[٣] الذي كان يحكم مدينة مَرَنْد[٤]. وكان هذا الكُردي في خدمة حركة بابك الخرمي (٢٠١ - ٢٢٣هـ/ ٨١٦ - ٨٣٨م)[٥]؛ الحركة التي أنهكت قوى الخلافة العباسية إلى أن إستطاعت الأخيرة القضاء عليها بصعوبة. واليعقوبي في روايته يذكر إعتقال الخليفة لهذا الأمير، بعد أن خذّله ومكّر به أحد القادة في آذربيجان، حيث قبض عليه، وأنفذه إلى الخليفة المعتصم (٢١٨ - ٢٢٧هـ/ ٨٣٣ - ٨٤٢م)[٦].

بإستثناء هاتين الروايتين لاوجود للكُرد في (تاريخ اليعقوبي)، فلنا أن نتسآءل هنا هل ان الوجود الكُردي الفعلي يقتصر فقط على هاتين الروايتين؟ ألم تكن لهم (حركات) أخرى (إذا ما سلّمنا بأن التاريخ هو تأريخ حركي لا سكوني)؟ لعلنا

---

(١) ينظر الفصل الثالث من هذه الرسالة عن تبرير تغييب الكُرد وبالتالي عدم ((فاعليتهم)) في إطار ((التاريخ العالمي))، ص ص١٦٢ –١٦٩.

(٢) م. ن، ج٢، ص٤٤٠. وعن جيلويه هذا راجع: توفيق: الكُرد في العصر العباسي، ص ص٥٥ ـ ٥٦.

(٣) تاريخ اليعقوبي، ج٢، ص٤٧٣.

(٤) مرند: من المدن المشهورة في إقليم آذربيجان تقع في شمال بحيرة أرمية (ورمى الحالية). ياقوت:. معجم البلدان، ج٥، ص١١٠.

(٥) تاريخ اليعقوبي، ج٢، ص٤٧٣. وينظر كذلك: الطبري: م. س،ج٩،ص١٢.ابن الأثير:الكامل،ج٥،ص٢٣٤.حسين قاسم (العزيز): البابكية أو إنتفاضة الشعب الأذربيجاني ضد الخلافة العباسية، (بيروت :١٩٦٦)، ص٢١١.

(٦) تاريخ اليعقوبي، ج٢، ص٤٧٣.

نستطيع أن نستشف نوعاً من الجواب عن هذه الأسئلة بالعودة إلى مقدمة الكتاب نفسه، حيث يذكر اليعقوبي بأنه، خوفاً من الإطالة، حذف بعض الأخبار ولخّص بعضه[1]. هذه النقطة هي التي نريد أن نسلط الضوء عليها، أي الأخبار التي حذفه اليعقوبي ولم يجدها جديرة بالتدوين، وكيفية إختصاره للأخبار. لاشك أن معرفة المحذوف والمختصر أمر في غاية الصعوبة، ولا يمكننا رؤية الوجه الحقيقي لهذه الأخبار المحذوفة والمختصرة الا إذا درسنا ما ركّز عليه اليعقوبي في كتابه، حيث أن قراءة الأخبار الباقية و (اللامحذوفة) في هذا التأريخ هي التي تساعدنا لمعرفة الأخبار (المحذوفة). المسألة هنا، إذن، هي حول التاريخ الذي يكتبه المؤرخ وهو مقتنع بكتابته، ثم التاريخ الذي لا يكتبه وهو مقتنع بذلك ايضاً حين لا يجد دافعاً لكتابته أو لأنه خارج تفكيره أو إهتمامه لدى تدوين الأخبار.

فاليعقوبي وهو يقوم بعملية التدوين، يفكر بتاريخ خاص هو التأريخ الذي أبقى عليه ولم يحذفه، وهو تأريخ لمركز سلطوي يمثله الخليفة بالدرجة الأولى، وأئمة الشيعة بالدرجة الثانية، حيث كان اليعقوبي ميالاً إليهم[2]. يتساوق هذا النوع من التفكير بالتاريخ مع إيمان اليعقوبي بمركزية السلطة الإسلامية عامةً. وهو يخصص أحد كتبه لكيفية (مشاكلة الناس) لخليفة زمانهم وتقليدهم له، فهم (يسلكون سبيله ويذهبون مذاهبه)[3]. وتتوضح نظرة اليعقوبي أكثر في كتابه (البلدان) حيث يذكر في مستهله أنه يبدأ بالعراق - مركز الخلافة العباسية - لأنه، بنظره، وسط الدنيا وسَرة الأرض[4]، والجدير بالذكر أن اليعقوبي لا ينفرد بهذه النظرة التي تدخل ضمن النظرة العامة السائدة في هذه المرحلة حول مركزية العراق، ومن ثم بغداد كمركز

---

(١) م. ن، ج٢، ص٦.

(٢) قارن: مارجليوث: دراسات عن المؤرخين، ص١٤٠. الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ، ص ص ٥٢ . ٥٣.

(٣) مشاكلة الناس لزمانهم، تحقيق: وليم مِلوَرد، (بيروت: ١٩٦٢)، ص٩.

(٤) البلدان، ص٣. نفس التعبير يستخدمه الخليفة المتقي لله العباسي (٢٣٩ . ٣٣٣هـ/ ٩٤١ . ٩٤٤م) في وصف العراق، ينظر: الصفدي: نُكث الهيمان في نُكت العميان، ص ص ٨٧ . ٨٨.

للخلافة؛ حيث عُد العراق (عين الدنيا)[1] و (أفضل الأرض)[2]. وهناك من النصوص الموضوعة ما يعطي للعراق قدسية ومنزلة رفيعة عند الله ونبيه[3]، والشيء نفسه يقال عن بغداد التي أعتبرت آنذاك، واسطة الدنيا وجنة الأرض[4].

أن كل ذلك يقف وراء اليعقوبي وهو يدون التاريخ، وبالتالي يعرض مادته حسب تسلسل الخلفاء مما يعني انه سيركز اهتمامه،بالدرجة الأولى، على السلطة المركزية وما يتعلق بها ويلخّص ما عداها، من الأخبار. ويعد كتابه من الأمثلة الجيدة بالنسبة لمن ألف على هذه الشاكلة[5]. من هنا يكون تغييب الكُرد في التاريخ وإهمال أخبارهم مبرراً بالنسبة للمؤرخ، إذ يجد هذا التغييب شرعيته في هذه المركزية في كتابة التاريخ والتي فرضها اليعقوبي على نفسه أثناء القيام بهذه العملية. وهو يتعامل مع هذه المركزية بكل بداهة مما وضع امام اليعقوبي آلية لإستبعاد الآخرين الذين لا يربطهم بالسلطة المركزية صلات قوية، وفي مقدمة هؤلاء يأتي الكُرد.

ينسحب ما قلناه عن اليعقوبي على غيره من المؤرخين المعاصرين له أو الذين جاءوا بعده، في كتابتهم للتاريخ الإسلامي أمثال إبن قتيبة[6] وأبو حنيفة[7] والمسعودي[8] وغيرهم[1]، حيث حدث لديهم ما حدث لدى اليعقوبي من تغييب الكُرد

---

(١) إبن قتيبة: عيون الأخبار، ج١، ص٢٢٢.

(٢) أبو حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال، ص١.

(٣) الخطيب البغدادي: م. س، ج١، ص ص٢٤ ـ ٢٥. سبط إبن الجوزي: مرآة الزمان، السفر الأول. ص٢٦٩.

(٤) الثعالبي: ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق: محمد أبو الفضل، (القاهرة: ١٩٦٥)، ص٥١٢. ولنفس المؤلف: لطائف المعارف، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (القاهرة: د. ت)، ص١٧٠.

(٥) قارن: روزنتال: علم التاريخ، ص٦٧. مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون، ج١، ص٢٥٢. وانظر التفاصيل في : الجعفري: م. س، ص ص ٦٢ ـ ٦٦.

(٦) عيون الأخبار، ج١، ص ٢٢٩. الإمامة والسياسة، تحقيق: علي شيري، (قُم :١٩٩٠) (لا ذكر للكُرد فيه).

(٧) الأخبار الطوال، ص٣٦٧.

(٨) مروج الذهب، ج٢، ص،التنبيه والإشراف، ص٣٢٤.

وضيق المكان المخصص لهم، فلا يشير هؤلاء للوجود الكُردي إلا مرة واحدة أو مرات قليلة عرضاً. ما يمدنا به هؤلاء المؤرخون من أخبار عن الكُرد هي نتف قصيرة واخبارٌ مخلة لا يستطيع الباحث أن يكوّن منها تأريخاً متسلسلاً ومتصلاً في هذه الحقبة، ولا يسمح بتكوين صورة واضحة عن هذا الأمير الكُردي أو ذاك القائد؛ عن هذه الجماعة أو تلك القبيلة من القبائل الكُردية؛ عن ملابسات ودوافع الحركات التي قام بها الكُرد أو الزعامات المحلية التي شكلوها.

ولكن حين نقول بتغييب الكُرد في الكتابة التاريخية الإسلامية لا يعني أن لنا بديلاً عنه يثبت لنا حضور الكُرد وينير لنا بعض مجاهيل تأريخهم الفعلي في هذه المرحلة، وإن كنا لا ننكر وجود نتف من الأخبار عنهم في مصادر غير إسلامية؛ في المدونات السريانية والأرمنية والبيزنطية[٢]،ولكن لم يكن الكُرد من صميم إهتمام مؤرخي هذه الأقوام، مقارنة مع المؤرخين المسلمين، بإعتبار ان هؤلاء —أي المسلمين - يدونون أخبار (الأمة - الدولة) التي ينتمي إليها الكُرد.

---

(١) مثلاً: خليفة بن خياط: تاريخ خليفة بن خياط، ص٢٨٨. إبن أعثم الكوفي: كتاب الفتوح، (بيروت:د.ت).المقدسي: البدء والتاريخ، ج٢، ص٢٨٦، ٣٠٤.

(٢) مما يؤسف عليه أن هذه المدونات وما تحتويه من الأخبار عن الكُرد و. إن كانت قليلة .لم تدرس، لحد الآن، بشكل وافٍ لتعطينا صورة أخرى عن الكُرد مغايرة للصورة التي ترسمها المعرفة التاريخية الإسلامية لهم. ولو تمت مثل هذه الدراسة اقل ما يمكن ان يقال عنها أنها ستكون دراسة أكثر شمولية.

٣ - بلاد الكُرد كموجود سلطوي

أن تغييب الكُرد في التاريخ لا يعني بالضرورة غياب بلادهم والأقاليم التي كانوا يقطنون في ربوعها في ذلك التاريخ، لأن هذه البلاد والأقاليم إنما هي جزء من (دار الإسلام) أولاً، وتمثل جزءاً من رأسمال السلطة المركزية، ثانياً. لذا كان التركيز على أخبار هذه البلاد من صميم عمل المؤرخ الذي يكتب التاريخ المركزي. والمعرفة التأريخية الإسلامية تريد من خلال سردياتها، أن تقول لنا بأن هذه البلاد هي مجال جغرافي - طبيعي لسلطة الخلافةوخاضعاً لها، لأنها - أي الخلافة - هي السلطة المعبرة ،من وجهة النظر الرسمية، عن (الأمة - الدولة) الإسلامية.

وفقاً لهذه المعرفة، وكما نراه نحن، كانت لهذه البلاد أبعاد عديدة، أبرزها البعد الإداري - الإقتصادي، فالمؤرخ هنا يجسد النظرة السلطوية الداعية إلى إدارة الأراضي و جباية الخراج المفروض عليها بشكل مركزي. لذلك عندما يدَوِّن المؤرخ الأخبار، المتعلقة بالسلطة المركزية طبعاً، يذكر من حين لآخر، تعيين الولاة وتغييرهم من قبل السلطة[(١)] أو من قبل متسلط عليها[(٢)]، مما يؤكد ملكية الدولة لهذه البلاد، وما كان لها من حرية التصرف بهذه البلاد وسلطتها المطلقة - مثلاً- في هدم المدن العاصية فيها أو إصدار الأمر بذلك[(٣)]، كذلك إعطاء مدن أو أقاليم لأشخاص مقابل الأموال[(٤)] -

---

(١) ينظر مثلاً: خليفة بن خياط: م. س، ص ص ١٥٥ . ١٥٦، ٢٠٠، ٢٩٦، ٣٤٥. البلاذري: فتوح، ص٢٠٣ ـ ٢٠٤، ٣٠١، أبو حنيفة الدينوري: م. س، ص١٤٤.

(٢) اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، ج٢، ص٩٥، ١٨٥، ٢٠٠. ومواضع أخُرى عديدة.كما توجد معلومات عن الولاة من حيث تعينهم، عزلهم وأعمالهم في بلاد الكُرد عند مؤرخين آخرين مشهورين كالطبري، وإبن الجوزي ،وإبن الأثير، وغيرهم، حيث تكثر المعلومات عندهم عن الإحصاء، فلم نرَ حاجة إلى ذكره خوفاً من الإطالة.

(٣) أبو حنيفة الدينوري:ـ م. ن، ص ص٢٦٨ . ٢٦٩. كذلك إبن خلدون:ـ تاريخ، ج٣، ص٣١.

(٤) البلاذري:فتوح البلدان،و هو يتحدث عن الخليفة أبو جعفر المنصور (١٣٦ . ١٥٨هـ/ ٧٥٣ . ٧٧٤م) الذي أمر ((بهدم مدائن الجزيرة الا حّران)) وذلك لغلبة الحركات الخارجية عليهم.

وهو ما يطلق عليه إسم إقطاع الدولة المركزي[1] - بل وحتى مقابل أبيات من الشعر[2] .
ويبدولنا، ان لم نكن مخطئين، كان يقف وراء هذا التأكيد على ملكية الدولة للأرض عامل جبايه الخراج أي العامل الاقتصادي، حيث كان تلك الاراضي وغيرها تمثل المورد الاقتصادي الرئيسي للدولة الاسلامية، خاصة بعد مرحلة الفتوحات ؛أي مرحلة الاعتماد، أقتصادياً، على الغنيمة و الفيء. وكان للدولة شرعية التحكم في هذه الأراضي وفقاً لشروط وقواعد شرعية معينة.

من هذا المنطلق يمكن الحديث عن المنهج المتبع من قبل الفقهاء والمؤرخين ،على السواء،في تدوين الأخبار المتعلقة بكيفية فتح الأراضي سواء كان (صلحاً) أم (عنوةً)، و مقدار الخراج المفروض على كل إقليم أو بلد، وذكر معلومات يراد بها، برأينا، خدمة السلطة المركزية في مجال إدارة مواردها الإقتصادية[3] . فجاء تناول الفقهاء والمؤرخين لأراضي بلاد الكُرد في كتاباتهم ضمن تناولهم لعمليات الفتح وكيفياتها[4]. وليس هذا فحسب بل أن بعضاً منهم يذكر في بعض الأحيان مقدار الخراج المفروض على هذه البلاد في عهدٍ ما، كما فعله، مثلاً، اليعقوبي في ذكره لمقدار الخراج المرفوض على الأقاليم والمناطق الكُردية في عهد الخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان (٤٠ - ٦٠هـ/

---

(١) عن هذا النوع من الإقطاع في المجال الإسلامي وأهم خصائصه راجع: فؤاد (خليل): الإقطاع الشرقي . بين علاقات الملكية ونظام التوزيع، (بيروت: ١٩٩٦)، ص ١١٩ وما بعدها.

(٢) يذكر إبن قتيبة بأن الخليفة المأمون (١٩٨ . ٢١٨هـ/ ٨١٤ . ٨٣٣م)، أعطى همذان والدينور من مُدن إقليم الجبال إلى أحد الشعراء مقابل بيتين من الشعر أعجبه.راجع: عيون الأخبار، ج٤، ص٣٦.

(٣) ان كتاب الخراج لأبي يوسف (ت ١٨٢هـ/٧٩٨م) لهو أوضح مثال على ذلك حيث ألفه بناء على طلب من الخليفة هارون الرشيد (١٧٠ . ١٩٣هـ/ ٧٨٦ . ٨٠٩م) حول هذه المسائل وما يتعلق بالحدود الشرعية وما إلى ذلك. راجع: كتاب الخراج، ضمن: في التراث الإقتصادي الإسلامي، (بيروت :١٩٩٠)، ص٩٦.

(٤) أبو يوسف: م. ن، ص ص١٤٣ . ١٤٦. البلاذري: فتوح، ص ص ١٧٥ . ١٧٦، ٣١٧ . ٣١٨. الطبري: م. س، ج٤، ص ص٣٤ . ٣٧، ٥٤ . ٥٦، ١٤٦ . ١٤٩. قدامة بن جعفر: م. س، ص ص٣١٢ . ٣٣٦، ٣٧٠ . ٣٨٦. وغيرها من المصادر.

٦٦٠ - ٦٧٩م)[١]. من هنا يتخذ الكتابة التاريخية الإسلامية طابعاً رسمياً، يخدم السلطة المركزية، ويجيب عن أسئلتها حول الأراضي وما يتعلق بها. هذا ما يلاحظه كل من يتصفح كتاب (فتوح البلدان) للبلاذري (ت ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م)[٢]، والذي يعد، وفقاً لتقيم المسعودي له، من أحسن الكتب الموجودة في مجال الفتوح[٣]. وقد خصص البلاذري كتابه هذا لذكر أخبار الفتوحات، وبضمنها فتوح بلاد الكُرد،و يتناول فيه كيفية فتح هذه البلاد[٤]، والسياسة الإقتصادية والإدارية تجاهها[٥]، مع ذكر ما فُرض على الكُرد وبلادهم من الجزية والخراج ومقدارها السنوي[٦]. لذلك يعد كتابه هذا، وكما يقول أحد الباحثين، نموذجاً على تأريخ (رسمي) تعتمد عليه الدولة وتستعين به لوضع خططها وأحكامها فيما يتعلق بأمور الخراج والأراضي الزراعية وإلى ما هنالك[٧].

كل ذلك يدفعنا إلى القول بأن بلاد الكُرد في المعرفة التاريخية المنتجة في هذه الحقبة. جزء من مجال السلطة المركزية، اي أن وجودها وجود في السلطة وليس خارجها كالكُرد الذين يعيشون في هذه البلاد. وهذا يعنى ان هنالك ال–في هذه المعرفة- نوع من قطيعة عند المؤرخين بين الإنسان والأرض، تأتي هذه القطيعة من الإعتقاد بأن الأرض ليست ملكاً للإنسان الذي يعيش عليها، الا إذا إلتزم بما عليه تجاه

---

(١) تاريخ اليعقوبي، ج٢، ص٢٣٣. قارن مع إحصائيات أخرى لعهود مختلفة في: إبن سعد: م. س، ج٣، ص٢٨٢. الجهشياري: الوزراء والكتاب، ص٢٢٨. قدامة بن جعفر: م. س، ص ص١٣٦ ـ ١٤٩. إبن خلدون: المقدمة، ص١٤١ –١٤٢.

(٢) أبو الحسن أحمد بن يحيى بن داود البلاذري. كان من المقربين من البلاط العباسي خاصة في عهد الخليفة المتوكل (٢٣٢ ـ ٢٤٧هـ/٨٤٦ ـ ٨٦١م)، والمستعين (٢٤٨ ـ ٢٥٢هـ/ ٨٦٢ ـ ٨٦٦م)، فكان من ندمائهم وجلسائهم. له عدة تأليفات أشهرها ((أنساب الأشراف)) وكتابه هذا. إبن النديم: الفهرست، ص١٧٠. إبن خلكان: وفيات الأعيان، مج٦، ص٢٤.

(٣) مروج الذهب، ج١، ص١٢.

(٤) فتوح البلدان، ص ص١٧٥ ـ ١٧٦، ٣١٧ ـ ٣١٨.

(٥) م. ن، ص ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤، ٣٢٥.

(٦) م. ن، ص١٧٧، ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

(٧) الخالدي: دراسات في تاريخ الفكر العربي الإسلامي،ط٣،(بيروت:١٩٧٩)، ص٥٢.

الدولة. ومن جانب آخر تتطلب المركزية الإدارية معرفة تاريخ الأرض وملابساتها من حيث تعلق ذلك بها، ولا يكون للإنسان الموجود على هذه الأرض (وجود) الا حينما يقوم بعصيان على المركز أو عندما يتحرك قوة ما صوب هذه البلاد أو فيها.

إن ما قلناه يضع يدنا على بُعد آخر من أبعاد بلاد الكُرد وهو البعد الجهادي لها. فالمعروف أن بلاد الكُرد، خاصة المناطق الشمالية والشمالية الغربية منها، كانت مناطق ثغرية محاذية لدار الكفر أو الحرب، ومن يقطنها من الجماعات غير المسلمة من البيزنطينيين (الروم) والأرمن والروس والخزر والكرج (الجورجيين) وغيرهم من الأقوام الخارجة عن دار الإسلام، والتي تهدد سيادة السلطة المركزية في هذا الدار بإستمرار. فكان المؤرخ حريصاً على ذكر هجمات هؤلاء على بلاد الكُرد، و ذكردفاع وتصدي (أهالي) هذه البلاد وجيوش الخلافة لهذه الهجمات[1].

يلتقي البُعد الجهادي هذا مع بُعد آخر من أبعاد هذه البلاد في المعرفة التاريخية، وهو الأكثر أهمية برأينا، نأثر ان نسميه البُعد السياسي؛ حيث قامت فيها حركات معارضة ضد الخلافة، وأصبحت هذه البلاد مركزاً رئيسياً للكثير من الحركات التي لم يتوارى الكُرد عن المشاركة فيها طوال هذه المرحلة. ونحن إذ لا نريد الدخول في تفاصيل ذلك، خوفاً من إعادة ما قاله غيرنا من الباحثين في هذا المجال[2]، نكتفي بالإشارة إلى أحد أشهر هذه الحركات التي كان لها نشاط متواصل في بلاد الكُرد مع دور فعّال لأهلها، وهي حركة الخوارج[3]. هؤلاء الذين أعلنوا ،منذ نشأتهم، معارضتهم

---

(١) على سبيل المثال لا الحصر راجع: خليفة بن خياط: م. س. ٣٠٣، ٣٢٠، ٣٤٢. اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، ج٢، ص ص ٤٢٧ـ ٤٢٨، ٤٩٦. الطبري: م. س، ج٨، ص٢٧٠، ج٩، ص٢٤٢، ٢٦١، ٥٤٩. الصولي: أخبار الراضي بالله، ص ص٢٣٢ ـ ٢٣٣، ٢٥١. الهمداني: تكملة، ص ص٣٤٥ ـ ٣٤٦، ٤٢٨ ـ ٤٢٩. مسكويه: تجارب الأمم، ج٢، ص ص ٦٣ ـ ٦٧، ٢١٠، ٢١٥.

(٢) عن دور الكُرد في مختلف الحركات في صدر الإسلام والعصر العباسي الأول يمكن الرجوع إلى: عزت: الكُرد في إقليم الجزيرة وشهرزور، ص ص١١١–١٢٤. توفيق: الكورد في العصر العباسي، ص ص ٨٤ ـ ١٢٣. ميرزا: غربي إقليم الجبال في صدر الإسلام، ص ص١٢٣–١٣٢.

(٣) الخوارج: وهم الذين خرجوا على الخليفة علي بن أبي طالب وعارضوا مسألة التحكيم في معركة صفين (٣٧هـ/ ٦٥٧م)، رافعين شعار ((لا حكم إلا لله)) ،ويقال لهم الحرورية نسبة للموضع الذي نزلوها أول أمرهم (وحروراء قرية بظاهر الكوفة). وكانوا يسمون

الشديدة للسلطة المركزية، وأجمعوا على وجوب الخروج على الإمام أو السلطان الجائر[1]،وهم يقصدون بذلك الخليفة. حيث حاربوا هذه السلطة دون خوف ولا تقية، ودخلوا معها في صراع طويل وشنوا حرباً بلا هوادة ضدها، فكان لتلك الحركات- كما هو معروف - مردوداتها على إضعاف الخلافة الأموية. وبعد سقوطها استمروا في حركاتهم إلى زمن العباسيين، فأصبحوا بذلك يمثلون - طوال تأريخهم - إحدى قوى المعارضة السياسية - الدينية المسلمة ضد دولة الخلافة[2].

كانت بلاد الكُرد ملجأً مهماً لأفراد وقيادات هذه الحركة منذ نشأتها الأولى[3]، فكانت نقطة إنطلاقهم نحو المناطق الأخرى، وأصبحت أغلبية هذه البلاد، بمرور الزمن، بؤرة لحركاتهم وموضعاً لمذهبهم[4]، خاصة إقليم الجزيرة الفراتية[5]،فينعت هذا الأقليم بأنها (حرورية شارية وخارجية مارقة)[6]. ولا يقف الأمر عند هذا الحد ، بل يشار أيضاً إلى مساندة واسعة للكُرد لهذه الحركات والمشاركة فيها، فيصبح فيهم من يرون (رأي الخوارج والبراءة من عثمان وعلي)[7]، وباتت هنالك قبائل كُردية تدين بمذهب الخوارج[8]، بل يظهر من بينهم من يقود حركات خارجية[9]، ويطلق

أنفسهم ((الشراة)) لأنهم شروا أنفسهم في طاعة الله. الأشعري:مقالات الإسلاميين، ج١، ص١٩١. الشهرستاني:. الملل والنحل، ق١، ص ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

(١) البغدادي:. الفرق بين الفرق، ص٥٥، الشهرستاني:. م. ن، ق١، ص١٠٦.

(٢) ينظر في ذلك: يوليوس (فلها وزن): أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام ـ الخوارج والشيعة، ت: عبدالرحمن بدوي، (الكويت: د. ت)، ص١٩، وما بعدها.

(٣) الكوفي: الفتوح، ج٤، ص ص١٣٢ ـ ١٣٣. البغدادي: م. س، ص٦١. الشهرستاني: م. س، ق١، ص١٠٧. إبن الأثير: الكامل، ج٣، ص١٦٩.

(٤) المسعودي:. مروج، ج٢، . إبن النديم:. م. س، ص٣٤٣.

(٥) إبن عبد ربه: العقد الفريد، ج٧ ـ ٨، ٢٧٩. الأشعري: م. س، ج١، ص١٩١.

(٦) الجاحظ: رسائل الجاحظ، ج١، ص١٦. إبن قتيبة: عيون الأخبار، ج٢، ص٢٠٤.

(٧) المسعودي: م. ن، ج١، ص٤٣٦.

(٨) إبن الأثير: الكامل، ج٧، ص٤٢٣.

(٩) مسكويه: تجارب الأمم، ج٢، ص٣٣. مؤلف مجهول: العيون والحدائق، ج٤، ق٢، ص٨٥. إبن الأثير: م. ن، ج٧، ص ٣٥٩ ـ ٣٦٠. إبن خلدون: تاريخ، ج٣، ص٤١٨.

على أجزاء من بلادهم إسم (الشراة)[1] لغلبة مذهبهم فيها، ومن مدنهم مَن يعتنق أهلها هذا المذهب[2] إلى أن بدأوا يتخلون عن المذهب الخارجي تدريجياً منذ أواسط القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي[3].

كان للخوارج رأيهم الخاص فيما يتعلق بالسلطة التي يدير شئون (الأمة - الدولة) الإسلامية. فالمعروف عنهم نظرتهم الشمولية في هذه المسألة، حيث جوّزوا أن يكون الإمام من غير قريش[4] مؤكدين في ذلك على الميزة الدينية للشخص الذي يتولى السلطة. بهذا، كما يقول أحد الباحثين، نقلوا مسألة الحكم من إطاره القَبَلي - العربي إلى الإطار العقيدي[5]، ولعل هذا الموقف كان دافعاً قوياً للكُرد وغيرهم لكي ينضموا إلى صفوفهم ويشاركوا في حركاتهم بهذا الشكل الواسع[6].

مهما يكن من الأمر، وعودة إلى موضوعنا الأساس، كان هؤلاء الخوارج مرفوضين عقيدياً وسياسياً من جانب الخلافة الإسلامية في مختلف أدوارها، وعدّوا الخارجين على الإمام الحق الذي إتفقت الجماعة عليه[7]. أي أنهم خارجين عن السلطة المركزية ولا (وجود) لهم بوجود هذه السلطة؛ فهم منذ العهد الأموي يعتبرون من (أعداء الله) ومن معهم (رعاع) يعيثون في الأرض وينتهكون حرمة الإسلام[8]. لذا لم يكن الخوارج

---

(١) الهمداني: صفة جزيرة العرب، ص٢٤٧.

(٢) يقول إبن حوقل النصيبي (ت ٣٦٧هـ/ ٩٨٧م) بأن أهالي مدينة سهرورد من إقليم الجبال، والذين غالبيتهم من الكُرد، كانوا على مذهب الخوارج. صورة الأرض، ص٣٠٧.

(٣) ينظر مثلاً: المسعودي:. م. ن، ج٢،ص. إبن حوقل: م. ن، ص.

(٤) الأشعري: م. س، ج٢، ص١٣٤. الشهرستاني: م. س، ق١، ص١٠٧.

(٥) الجابري:. العقل السياسي الإسلامي ،ص ص٢٣٩ . ٢٤٠.

(٦) حول مشاركة الكُرد في مختلف حركات الخوارج في صدر الإسلام والعصر العباسي الأول، وعن بعض الأسباب، المقترحة، حول مشاركتهم هذا راجع: عزت: م. س، ص١١٠ وما بعدها. توفيق: م. س، ص٩٢ وما بعدها.

(٧) الشهرستاني:. م. س، ق١، ص١٠٥.

(٨) عبدالحميد الكاتب: رسالة في نصيحة ولي العهد عبدالله بن مروان بن محمد، ضمن: رسائل البُلغاء، ص١٧٣.

مقبولين في الكتابات التاريخية الإسلامية، حيث أن نظرة المؤرخ إليهم هي نظرة السلطة إلى الخصم المعارض. وتأريخ الخوارج هو تأريخ للسلطة المركزية وتحركاتها العسكرية ضد (تغلب) هؤلاء و (طغيانهم) في هذه المنطقة أو تلك من بلاد الكُرد أو غيرها من البلدان[1]. فلم ينصف المؤرخون هذه الحركة ومن شاركوا فيها كالكُرد، خاصة أن غالبية الكتابة التأريخية الإسلامية يتآطر ضمن الإتجاه السُني أو الشيعي في الثقافة العربية الإسلامية. ونتيجة لإنتصار هذين المذهبين في معظم مناطق دار الإسلام، إنتصرت معهم كتاباتهم التأريخية والدينية أيضاً، وبقي الكثير من تراثهم المكتوب هذا في المجال الإسلامي، في الوقت الذي تعرض تراث الفرق والمذاهب الأخرى المعارضة لهذا التراث الرسمي كالخوارج، إلى الفقدان والتلف ولم يجد مَن يسهر على حفظها. إذ لا شك أن لهؤلاء الخوارج، ومَن في معناهم من الحركات المعارضة، التي كان للكُرد فيها دورٌ ومشاركة، تأريخ مغاير للذي دوّنه مؤرخ السلطة وفقاً للأطر الفكرية التي تحدد معرفته ورؤيته. فالخوارج كانت لهم كتبهم، ولكن لا يبدو أن هذه الكتب أُعتمد عليها أو نقَل عنها المؤرخون المعارضون لمذهبهم، ذلك لأن هذه الكتب بقيت مستورة (لأن العالم تشنأهم وتتبعهم بالمَكارهْ)[2].

لذا لا نستطيع اليوم أن نصل إلى حقيقة تأريخ الخوارج؛ التاريخ غير المكتوب والذي كان يختلف، ولا شك، عن التاريخ المكتوب لهم. فهذه الحركة والمذهب الديني، من وجه نظر الخوارج انفسهم، لم يكن أبداً تأريخاً للمتمرد أو العاصي أو الخارُج عن الجماعة والأمة. فلو وجد هذا التاريخ لرأينا، بظننا، بأن وجودهم ليس وجوداً سلبياً وفقاً للمفهوم الذي أعطوه هم للأمة - الدولة الإسلامية. هذا الوجود السلبـي هو الذي تطْلبه السلطة المركزية، و تعمل الكتابة التاريخية الرسمية، من خلفها،على إظهاره، ليكسب هذا الشكل من السلطة بذلك شرعيةً في قمع هذه الحركة والقضاء

---

(١) راجع عن بعض حركاتهم: خليفة بن خياط: م. س، ص ص ٣٧١ . ٣٨٣، ٤٥١ . ٤٥٦. وبعض أخبارهم المجموعة في: البلاذري: أنساب الأشراف، ج٥، ص ص ١٦٩–١٩٥ ،ج٧،ص ص٤٠٧–٤٦٤. إبن خلدون: تاريخ، ج٣، ص ص١٨٧ –٢.

(٢) إبن النديم: م. س، ص١٣٤. ولابد من الإشارة إلى أن هناك مخطوطات (خوارجية)، خاصة في بلاد عمان والمغرب، كتبها مؤرخوهم، وقد درس بعض الباحثين هذه المخطوطات أمثال فاروق عمر فوزي وغيره ،ولكن لم يتسن لنا الحصول على هذه المخطوطات اوالنتائج التي توصل إليه الباحثون في هذا المجال.

عليها. ولما لم يبق من كتب المتكلمين بإسم هذه الحركة الكثير، فمن العسير أن نستعيد الوجه الصحيح لها[1] ويبقى لنا عنهم وعن الكُرد معهم ،صورة رسمها التاريخ الرسمي وأرادتها السلطة المركزية، وهي صورة الخارج عن السلطة الشرعية.

٤- صورة المناهض العاصي وعنف السلطة

بيتا فيما سبق كيفية عمل مؤرخي هذه المرحلة على إقصاء الكُرد عن التاريخ، ومع هذا فإن هؤلاء المؤرخين خصصوا في كتبهم هامشاً لتدوين بعض من أخبار الكُرد. ولكن إذا ما أمعنا النظر في هذه المدوّنات لرأينا المؤرخ وهو حبيس الإطار نفسه المفروض على تفكيره في (التاريخ)، والمنهج الذي يتبعه في تدوين الأخبار. فهو في كتابته لهذه الروايات، يثبت سلبية وجود الكُرد وحضورهم في ساحته - أي المؤرخ - والذي يؤيد ضمناً أو جهراً السلطة المركزية، ويؤكد إنتمائه لهذا المركز.

يبدو أن غالبية الكُرد، في هذه المرحلة، والمراحل الأخرى، لم يخضعوا كلياً لإكراه المركز أو يعملوا وفق إرادته. هذا الموقف هو إنعكاس لطبيعتهم القبلية وما توفره من حرية التصرف التي كانت دافعاً لبعضهم للعمل على مخالفة الخلفاء وعدم الخضوع لهم[2]، فهم (إستطعموا الخلاف والعصيان)[3]. ووفقاً لمنطوق القبيلة، كان دفع الجباية بمثابة فقدان لإستقلالها، وإن عصبيتها ضعفت بالأستذلال لسلطان الدولة؛ حيث تعتبر الجباية معياراً لإمتداد سلطة الدولة ونفوذها على القبيلة[4] ،ولهذا كانوا

---

(١) قارن : كاهن: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص٤٦.

(٢) مسعر بن مهلهل: الرسالة الثانية، ص١٠.

(٣) م. ن، ص .

(٤) ابن خلدون:المقدمة،ص١١٢.وعن بعض حالات عدم دفع الكرد للخراج و الأموال المترتبة عليهم،واضطرار السلطة المركزية الى استخدام القوة ضدهم راجع: مسكويه: تجارب الأمم، ج١، ص٢٠٢. ماري بن سليمان: أخبار فطاركة كرُسي المشرق من كتاب المجدل، (رومية الكبرى: ١٨٩٩)، ص٩٢. الهمداني: تكملة، ص٢٦٤. مؤلف مجهول: العيون والحدائق، ج٤، ق٢، ص ص١٩٨ ـ ١٩٩.

مشروع العصيان الدائم، وينأون بأنفسهم عن المركز، فالمركز يعني دفع الجباية، وفقدان ذواتهم القَبَلية و حريتهم. ولعل هذه الحرية في التصرف هي التي تدفع بالمؤرخ - في هذه المرحلة - ليعطيهم صورة قاتمة؛ صورة المناهض العاصي.

لإلقاء قبس من الضوء على هذه الصورة نقول ، وإن لم نجانب الصواب، بأن مشاركة الكُرد في الحركات المعارضة المختلفة وتحركاتهم الذاتية أعطت لتأريخهم ميزة خاصة؛ وهي تاريخ الآخر العاصي - المناويء الذي يعارض الخلافة ويثير الفتن والمشاكل. فالكُرد معروفين ،عند المؤرخين، القريبين والبعيدين، بإمتناع حالهم[١] وقيامهم بحركات هي في جوهرها (تغلب على البلاد وإخافة للسبيل، وبسط اليد في القتل)،فهم (يخربون البلاد ويسبون الذراري)[٢]، وهم أهل الإنتشار والإنتقاض والإفساد[٣]. والإقليم الذي يعتريه الكُرد، كإقليم الجبال، والذي هو في الأساس دارهم[٤]، يصيبه الخراب واليباب[٥]. وهم لا يكتفون بكل ذلك بل يشاركون كل الذين يظهرون الخلاف على السلطان أيضاً[٦].

كل ذلك كان كفيلاً بتجسيد صورة للكُرد هي التي سميناها صورة المناهض العاصي وهي الصورة النمطية والمجردة من الصفات الإنسانية للجماعات الخارجية، وهي التي تتشكل إذا ما خَلَد في إدراكنا بأننا (نحن) مختلفون جذرياً عن هذه الجماعات (الآخر)[٧]، نحن الممثلين للسلطة الشرعية نصّور الآخر الملام لأنه يعادي

(١) مؤلف مجهول: أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها، (مدريد :١٨٦٧)، ص٢. الهمداني: م.ن، ص٢٦٤.

(٢) أبو حنيفة الدينوري: م. س، ص٣٦٧. المسعودي: التنبيه والإشراف، ق٢، ص١٩٩. إبن الجوزي: المنتظم، ج٤، ص١٧٨٤، ج٨، ٣٠٨٠.

(٣) إبن سعد: الطبقات، ج٥، ص٣٩٢. الطبري: م. س، ج٨، ص٥٥. الأزدي: تاريخ الموصل، ص ص٢٠٧ ـ ٢٠٨. الصولي: أخبار الراضي، ص ص١٩٢ ـ ١٩٣. البيهقي: المحاسن و المساوىء، ج٢، ص٤. إبن الجوزي: م. ن، ج٨، ص٣٩٢١.

(٤) اليعقوبي: البلدان، ص٦.

(٥) إبن حمدون: التذكرة، مج٢، ص١٩٦.

(٦) البلاذري:. أنساب الأشراف، ج٧، ص٣٤٦. القرطبي:م.س، ص٢٥، ٥٥.

(٧) الطاهر لبيب [محرر]:صورة الآخر، ص ص٥٤ ـ ٥٥.

هذه السلطة، أو هكذا يبدو لنا، وتظهر هذه الصورة و تحجب عنا رؤية أكثر شمولية للآخر طالما هو يعادينا ولا يكون معنا. ولإستيضاح ذلك يمكن الإشارة إلى مسألة جديرة بالملاحظة عن حضور هذه الصورة عند المركز، وهي أصل أبو مسلم الخراساني - العمود الفقري للدعوة العباسية منذ ظهورها- فهو (رجل الدولة وصاحب الدعوة وعلى يديه كان الفتح)[١]، أي أن أبا مسلم كان موجود في السلطة وفاعل تأريخي بارز و إيجابي، ولكن عندما يخرجه الخليفة أبو جعفر المنصور من السلطة ويقتله سنة(١٣٧هـ/٨٣٩م) بتهمه (الغدر) وعدم الطاعة ومعاداته له[٢]، آنذاك يدّعون بأن أبا مسلم من أصل كُردي الذين هم (أهل الغدر)، كما نرى ذلك في الأبيات الشعرية المعروفة لشاعر البلاط العباسي أبو دلآمة[٣] حين أنشد:

أبا مجرم ما غير الله نعمـــة	على عبده حتى يغيره العبـد
أفي دولة المنصورحاولت غدره	الا أن أهل الغدر أباؤك الكُرد[٤]

أن هذه الصورة ،وهذه النظرة، تؤكد - ضمنياً- ع-لى إبقاء الكُرد خارج السلطة إلى حد يتبلور هذا الموقف حتى في المخيال الجمعي السائد في هذه المرحلة، فلما كان الكُرد لا يُعرف عنهم (تسلطهم) على الدولة وإدارتها فهم - لذلك - مضرب الأمثال عند الناس في هذا المضمار؛ فالكُردي لا يسخر من الجندي[٥]، ولا يطمع المرء في أن يصبح

(١) إبن الطقطقى: الفخري في الآداب السلطانية، (القاهرة :١٩٦٢)، ص١٠٨.

(٢) إبن قتيبة: الإمامة والسياسة، ص ص١٨٣ـ ١٨٥. أبو حنيفة الدينوري: م. س، ص ص٣٤٨ ـ ٣٥٠. اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، ج٢، ص٣٦٧. الطبري: م. س، ج٧، ص٤٩١. إبن خلكان: وفيات، ج٣، ص١٥٤.

(٣) وهو زند بن جون، كان من الموالي السود، عاش في نهاية الحكم الأموي وبداية العباسيين، وقد عاصر الخلفاء العباسيين الأوائل كأبو جعفر المنصور والمهدي، فهو من شعراء بلاطهم. إبن قتيبة: الشعر والشعراء، (بيروت: د. ت)، ج٢، ص٦٦٠.

(٤) مؤلف مجهول: أخبار الدولة العباسية . أخبار العباس و ولده، تحقيق: عبدالعزيز الدوري و عبدالجبار المطلبي، (بيروت: ١٩٧١)، ص٢٥٦. إبن قتيبة: المعارف، ص١٨٥. إبن خلكان:. م. س، ج٣، ص١٥٥.

(٥) التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج١، ص١٠.

جبان الكُرد شجاعاً[1]، وعندما يتقلد شخص من الكُرد منصباً إدارياً، ويصبح له وجود مع السلطة، يرفض المخيال هذا الوجود، ويعتبر الأنتقاد للكُرد مَذلة، هذا ما عبّر عنه شاعر آخر حين تولى كُرديٌ وهو (علي بن داود بن رُهزاد) أمر مدينة الموصل، في عهد الخليفة المعتمد (٢٥٦ - ٢٧٩هـ/ ٨٦٩ - ٨٩٢م)، حيث انشد الشاعر قائلاً:

ما رأى الناس لهذه الد   هر مُذ كانوا شبيهاً
ذلّت الموصل حتى   أُمِرَ الأكرادُ فيها[2]

وعودة الى المؤرخين نقول أن هذه الصورة تضع نزاهة المؤرخ وعدم تحيزه في تدوين التاريخ على المحك، وتصبح هذه النزاهة مسألة نسبية جداً و قابلة للنقاش والنقد. يتجلى ذلك بوضوح عند المفسر والمؤرخ الكبير محمد بن جرير الطبري،وهو المعروف، أكثر من غيره، بنزاهته وعزوفه عن الدنيا وعدم قبوله حتى للهدايا، ورفضه للمناصب التي عرضت عليه[3]. بمعنى أنه حاول الخروج من تحت تأثير السلطة وضغوطاتها ليستقل بفكره ويحقق الموضوعية في كتابة التاريخ. لكن الطبري الفقيه والعالم الجليل بالتاريخ، كغيره من المؤرخين يؤمن بوحدة الجماعة الإسلامية ويعلن في مقدمة كتابه صراحة سلطوية النهج التي يتبعها في التدوين، حيث يشير إلى أن كتابه سيقتصر على ذكر الرسل والملوك والخلفاء (مقروناً ذكر كل من أنا ذاكره منهم في كتابي بزمانه، وجعله ما كان من حوادث الأمور في عصره وأيامه)[4].أي أن ما يذكره في زمن أحد الخلفاء إنما هو مقرون بوجود هذا الخليفة أو ذاك الملك أو

---

(١) م. ن، ج٥، ص٤٩

(٢) إبن الأثير:. الكامل، ج٦، ص٧٣. سعيد الديوه جي: تاريخ الموصل، (بغداد: ١٩٨٢)، ج١، ص٧٤.

(٣) ياقوت: معجم الأدباء، ج١٨، ص٦٠. السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمد محمودٍ الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، (القاهرة: ١٩٦٥)، ج٣، ص١٣٧. وينظر أيضاً :عبدالرحمن (العزاوي): الطبري ـ السيرة والتاريخ، (بغداد: ١٩٨٩)، ص ص٣٣ ـ ٣٤.

(٤) تاريخ الرسل والملوك، ج١، ص٦.

النبـي، مؤكداً بذلك طَرَفْيةَ الآخرين وأخبارهم لهذا المركز، وبالتالي إعطاء صورة دونية للآخرين لا يرتقي إلى مستوى الصورة المركزية.

هذه المقدمة تضعنا في صلب الموضوع وهو كيفية تدوين الطبري لأخبار الكُرد، ولكي تتمتع دراستنا لهذا المؤرخ بقدر من الموضوعية. نتناول الأجزاء الأخيرة من كتابه حيث معاصرته للأحداث ومعاينته المباشرة لها.هنا نجد الكُرد وهم يقودون حركات معارضة ضد الخلافة ويعلنون معارضتهم المباشرة لسلطتها[١]، فتضطر الخلافة إلى إرسال قادتها لردعهم[٢]. بل يقوم الخليفة - في بعض الأحيان - بنفسه بذلك[٣]، وهم يساندون الحركات المعارضة الأخرى، ويظهرون معهم الخلاف على السلطان[٤] ويشاركون في صراعات القوى المتسلطة[٥].

في معظم هذه الروايات تظهر نزاهة الطبري وهو يتحدث عن المركز، ولكنه يتخلى عن نزاهته إذا ما تعلق الأمر بمعارضي هذا المركز، وهم هنا الكُرد. حيث يُظهرهم الطبري بمظهر العدو والخارج عن السلطة ووجودها ،أو هذا هو تأريخ السلطة في علاقتها معهم. فإذا ما نظرنا إلى التاريخ الكُردي الذي يكتبه الطبري بمنظور كُردي، أي منظور الذي يدّون أخباره ، نجد بأن هذا التاريخ يعاني في أكثر رواياته من النقص والإخلال. وللمثال نأخذ هذا الحدث الذي يذكره الطبري ضمن حوادث سنة (٢٥٨هـ/٨٧٢م):- (وفيها أوقع مسرور البلخي بالأكراد اليعقوبية فهزمهم وأصاب فيهم)[٦] .هذا الخبر يتكون من طرفين اثنين يعطيانه وجوداً تأريخياً، أولهما ذو سلطة يتمثل في مسرور البلخي أحد قادة (الترك) والذي كان في خدمة الخليفة

---

(١) م. ن، ج٩، ص٤٩٠. ج١٠، ص٣٧ ـ ٣٨.

(٢) م. ن، ج٩، ص١٤٠.

(٣) م. ن، ج١٠، ص٤٠.

(٤) م. ن، ج٩، ص١٤٠، ٣١٧. ج١٠، ص٦٥، ٩٨، ١٣٧.

(٥) ينظر مثلاً:. م. ن، ج٩، ص٥١٤، ٥٢٧ ـ ٥٢٩، ٥٥٤ ـ ٥٥٦.

(٦) م. ن، ج٩، ص٤٩٠.

العباسي المعتمد (٢٥٦-٢٧٩هـ\٨٦٩-٨٩٢م)،والثاني هم (الكُرد) اليعقوبية[١] الذين يبدو أنهم كانوا خارجين عن السلطان، هذا ما نفهمه من الطبري نفسه في موضع آخر حيث يذكر بأن مسروراً البلخي كان في مهمة محاربة أحد قادة الخوارج في أطراف الموصل[٢]. ولكن السؤال الذي يمكن للباحث أن يوجههُ للطبري هو من هم هؤلاء الكُرد وماذا فعلوا؟ لا تجيب سرديات الطبري بشيء سوى الإشارة إلى إيقاع قائد تركي آخر بهؤلاء حيث هزمهم، وأخذ أموالهم؛ فقوي بذلك في صراعه مع غيره[٣]. الأمر الذي يعّمِق أكثر مِن الصورة المعطات في الرواية الأولى لليعقوبية، وهي صورة المناهض العاصي.

ونحن إذ نقول ذلك لا يعني البته أننا ندين الطبري ونطالبه بما لم يكن هو قادرٌ على التفكير فيه، فلا نستطيع أن نلومه على عدم إنصافه للكُرد - من وجهة النظر الكُردية- ويعطي أخبارهم حقه. والطبري، كما قُلنا، ليس إلا مؤرخاً و فقيهاً يجول بفكره في فضاءٍ يفرض عليه هذه الرؤية للتاريخ، وكيفية تدوينه. لذا ما نعده اليوم نقصاً في الرواية وإخلالاً بها؛ لم يكن كذلك بالنسبة لراويه الذي يكتب تأريخاً للمركز بالدرجة الأولى، فيؤكد بهذه الرواية و مثيلاتها على هذه المركزية التي يراد بها، من جهة تعلقها بأطرافها، إبراز الصورة المذكورة سابقاً، فهذه الصورة التي يجسدها الطبري يتساوق تماماً مع الموقف المركزي وهي إنعكاس للخطاب الرسمي للخلافة في التعامل مع الأحداث الكُردية. يعبر عن ذلك صراحة الكتاب الرسمي للخليفة العباسي المعتضد (٢٧٩ - ٢٨٩هـ/ ٨٩٢ - ٩٠١م) لأحد أقرانه حول وقعة له مع (الأكراد والأعراب)

---

(١) الكُرد اليعقوبية: من القبائل الكُردية القاطنة في المرج شرقي الموصل، يبدو أن أفرادها كانوا يميلون للخوارج. (وليسوا من النصارى كما يدّعي المسعودي). وكانت للقبيلة تحركاتها ضد الدولة العباسية وقادتها. المسعودي: مروج، ج١، ص٤٣٦. إبن الأثير: الكامل، ج٧، ص٢٥٧، ٤٢٣. النقشبندي: الكُرد في الدينور وشهزور، ص ص٩٤ ـ ٩٥.

(٢) الطبري: م. ن، ج٩، ص٥٥١.

(٣) م. ن، ج٩، ص٥٥١.

وإخماده لحركتهم حيث جاء فيه:- (وقد نصر الله - وله الحمد - على الأكراد والأعراب، وأظفرنا بعالم منهم وبعيالاتهم، ولقد رأيتنا ونحن نسوق البقر والغنم... فلم تزل الأسنة والسيوف تأخذهم...فلم يبقى منهم مخبر، والحمدلله كثيراً)[١]. إذن هنالك عاصٍ يتعامل معه الخليفة وله أن يستخدم ضده العنف، وهو عنف شرعي. ولم يستخدم الطبري وغيره في تدوين أخبار تحركات الكُرد لغة أقل عنفاً[٢]، وإن كان هذا العنف رمزياً لا تتعدى المستوى اللغوي في إستخدام العنف.

هذا العنف هو من مردودات الصورة المكوّنة عن الكُرد وتداعياتها، ففي معظم الروايات التي تخصّ الكُرد هناك العنف الذي يمارسه الكُرد أي عنف الأطراف ،وهناك العنف الذي يمارسه المركز تجاه هذه الجماعة أو تلك الخارجة عليه. فمن البديهي، وفقاً لما قلناه سابقاً، أن يكون العنف الذي يمارسه الكُرد غير مشروع ويؤدي إلى العنف الشرعي الذي ستستخدمه الدولة ضدهم، وهو العُنف الذي يسوّغها ويذكرها مؤرخ المركز، عادة وإن كان الطابع السردي لهذه الكتابة[٣] لا تسمح كثيراً بأبداء الرأي من قبل المؤرخ ،الذي يكتفي بتبرير هذا العنف تحت ستار الشرعية، بحجة التمسك بالسيادة العليا للسلطة المركزية التي يجب أن تحتكر العنف حسب تفكير المؤرخ. ففي النهاية كان إستخدام العنف والضرب على أيدي العابثين والخارجين على السلطان وحماية الأطراف من صلب واجبات الخليفة ومهماته الأساسية[٤]. لذا يصبح، مثلاً، القضاء على حركة جعفر بن ميرحسن فهرجش الكُردي (٢٢٤ - ٢٢٧هـ/ ٨٣٩ - ٨٤٢م)،

---

(١) م. ن، ج١٠، ص٣٧.

(٢) قارن مثلاً، م. ن، ج٩، ص١٤٠. كذلك ينظر القرطبي: صلة، ص٦٤. إبن الجوزي: المنتظم، ج٧، ص٣٠٨٠.

(٣) عن هذا الطابع السردي للكتابة التاريخية، خاصة ما يتعلق منه بالكُرد، ينظر الفصل الثالث، ص ص

(٤) ينظر في ذلك:. الماوردي: الأحكام السلطانية، ص٣٠، ١٠٦ ـ ١٠٩.

إحدى الحركات الكُردية القوية في العصر العباسي الأول[1] مثلاً، يصبح من كبرى فتوحات الخليفة المعتصم الذي لم تكن لأحد من الخلفاء والسابقين عليه شرف إنجاز مثل هذا الفتح[2] وهذا دليل واضح على إحتكار الخليفة للعنف الشرعي و تبرير المعرفة التاريخية لهذا العنف ،ليستمر ذلك إلى عهد يفقد فيه الخليفة سلطته الفعلية، ويصبح هنالك تعريف آخر للعنف وللشرعية كما سنرى.

(١) عن هذه الحركة، راجع الطبري: م.س، ج٩، ص١١٨. الأزدي: تاريخ الموصل، ص٤٣٠ ـ ٤٣١. إبن الأثير: الكامل، ج٦، ص ص ٥٠٦ ـ ٥٠٧. توفيق: الكورد، ص ص١٣٤ ـ ١٣٦.

(٢) أبو حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال، ص٣٦٧. المسعودي: التنبيه والإشراف، ص ص٣٢٣ ـ ٣٢٤. إبن دحية: النبراس في تاريخ خلفاء بني العباس، حققه ووضع حواشيه: عباس العزاوي، (بغداد :١٩٤٦)، ص٧٣.

المبحث الثاني

الوجود الكُردي مع السلطة

١- طبيعة المرحلة وموقف أوائل المؤرخين

هذه المرحلة شكل فيها الكُرد مجموعة من الكيانات السياسية المستقلة أو شبه المستقلة في أجزاء متفرقة من بلادهم. حيث بدأوا، ومنذ بداية القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي بمحاولاتهم في هذا المضمار؛ كمحاولة العيشانيين (٣٠٠هـ - ٣٥٠/ ٩١٢هـ - ٩٦١م) وسلطتهم في منطقة شهرزور[1] الممتنع عن السلطان والمخالف له[2]. كذلك محاولة الأمير ديسم بن إبراهيم الكُردي (٣١٥ - ٣٤٥هـ / ٩٢٦ - ٩٥٦م) في آذربيجان وأطرافها[3] والذي كان له سلطة أكثر نفوذاً من سابقتها حتى أنه سك نقوداً خاصة بإسمه[4]. إلا أن المحاولات التي جرت بعد ذلك كانت أكثر نضجاً و أوفر حظاً في البقاء والترسيخ ،حيث ظهرت مجموعة من الإمارات الكُردية، لعل أهمها تلك التي

---

(١) عنها راجع:إبن الأثير: الكامل، ج٨، ص ص ٧٠٥ . ٧٠٦. إبن خلدون: تاريخ إبن خلدون، ج٤، ص٦٨٧ . ٦٨٨. وللتفاصيل عنهم ينظر توفيق: الكُرد في العصر العباسي، ص ص١٤٩ . ٣٥١.

(٢) مسعر بن مهلهل: الرسالة الثانية، ص١٠. مسكويه: تجارب الأمم، ج٢، ص١٥٩، ١٩٨. مؤلف مجهول: العيون والحدائق، ج٤، ق٢، ص ص١٩٨ . ١٩٩. ياقوت: معجم البلدان، ج٣، ص ص٣٧٥ . ٣٧٦.

(٣) راجع عنه مسكويه: م. ن ،ج١، ص ص٣٩٨ . ٤٠٤. ج٢، ص ص٣١ . ٣٦. إبن الأثير: م. ن، ج٦، ص ٢٦٧ . ٢٦٨، ٢٨٦ . ٢٨٧، ٣٤٣، ٣٥٢. حسن: الإمارات الكُردية، ص ص١٣ . ٢٣.

(٤) بولاديان: م. س، ص٦٢.

أنشأها بعض فروع القبيلة الهذبانية الكُردية، كالإمارة الشدادية التي نشأت في إقليم آران[1]، وحكمت من حوالي سنة (٣٤٠هـ/ ٩٥١م) إلى سنة (٥٩٥هـ/ ١١٩٩م)[2]. كما أنشأت الأسرة الروادية الهذبانية بدورها إمارة في آذربيجان دام حكمه من سنة (٣٤٣ه-/ ٩٥٤م)، إلى (٤٦٩هـ/١٠٧٧م)[3]، هذا بالإضافة إلى إمارتهم، أي الهذبانيين، في أربل (٤٢٠ - ٥٢٦هـ/ ١٠٢٦ - ١١٣١م)[4]. ومن الإمارات الكُردية الأخرى إمارة بني حسنويه، والتي ظهرت في حدود (٣٤٨هـ/ ٩٥٩م) واستمر حكمها إلى سنة (٤٠٦هـ\١٠١٥م)،وإمارة بني عناز (٣٨١ - ٥١١هـ/ ٩٩١ - ١١١٧م)، وقد حكمت هاتان الإمارتان المناطق الكُردية الواقعة غربي إقليم الجبال[5]. كذلك الإمارة الدوستكية - المروانية التي ظهرت في ديار بكر و الجزيرة، ودام حكمها الفعلي أكثر من قرن إمتد (٣٧٢هـ/ ٩٨٢م) إلى (٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م)[6] هذا بالإضافة إلى زعامات قبلية كُردية عديدة في مناطق أخرى.

إذن هذه المرحلة هي التي كان الكُرد فيها، وبتعبير المستشرق كلود كاهن، (سادة الجبال الإيرانية من الشمال الغربي إلى الغرب)[7]. ولم تأت هذه السيادة جزافاً بل

---

(١) آران: وهي ولاية واسعة في نواحي أرمينية، يفصل بينها وبين آذربيجان نهر الرس. ياقوت: معجم البلدان، ج١، ص١٣٦.

(٢) أنظر ما كتب عن هذه الإمارة: منجم باشي: جامع الدول . باب في الشدادية، تحقيق مينورسكي، (كمبرج: ١٩٥٨). كسروي:شهرياران،ص ص٢٦٠-٣١٨

Minorsky: Studies in Caucasian History, (London: 1953), PP33-106.

رسول: الإمارة الشدادية، ص٦٧ وما بعدها.

(٣) كسروي: هـ. م، ص ص ١٦٤ . ٢٢٥.زكي: تاريخ الدول والإمارات الكُردية في العهد الإسلامي، عرَّبه وراجعه: محمد علي عوني، (بغداد: ١٩٤٥)، ص ص٢٩ . ٤٨. النقشبندي: آذربيجان، ص ص١٣٢ . ١٧٧.

(٤) محمود: الإمارة الهذبانية، ص٦١ وما بعدها.

(٥) النقشبندي: الكُرد في الدينور وشهرزور، ص ص١٣٠ . ٢٥٠.

(٦) الفارقي: تاريخ الفارقي، ص٤٩ وما بعدها. كذلك راجع محمود ياسين (التكريتي): الإمارة المروانية في ديار بكر والجزيرة، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، (بغداد:١٩٧٠م)، ص ص٥٦ . ١٠٨. كذلك ما كتبه عبدالرقيب يوسف، في جزئين، عن هذه الإمارة.

(٧) تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص٢٠٩. ومن جانبه يطلق فلاديمير مينورسكى على هذه المرحلة إسم ((المعترضة الزمنية الإيرانية)) وهي الفترة القصيرة التي تبوأ فيها الكُرد والديلم موقعاً سياسياً

كانت نتيجة لحالة عامة ووضع سياسي شمل دار الإسلام برمتها – خاصة مؤسسة الخلافة- منذ أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وكذلك نتيجة لإعتماد الخليفة على العناصر التركية في الجيش ومن ثم تسلط هؤلاء على الخلافة ومقاليد الإدارة. وقد ظهرت ملامح الضعف والإضطراب جلياً على هذه المؤسسة منذ عهد الخليفة المقتدر بالله (٢٩٥ - ٣٢٠هـ/ ٩٠٧ - ٩٣٢م) الصغير السن والذي تولى الحكم وهو لم يتجاوز ثلاثة عشر عاماً فمهد ذلك الطريق لتدخل حاشيته، من قادته وحريمه، في تسيير أمور الحكم[١]. فكان نتيجة ذلك ان وصل الجهاز الإداري للدولة إلى مستوى خطر من الفساد، وكانت مدة حكمه الطويل بادرة إنفصال الولايات المختلفة عن جسم الخلافة[٢] ولم يبق في يد الخليفة الا المنطقة الواقعة بين بغداد و واسط، ومن ثم فقدت الخلافة هيبتها الفعلية ولم تبق لها إلاّ هيبة رمزية ذات بعد ديني. ولم يستطع الخليفة أو من يمثله من كبح جماح القوى السياسية الناشئة والتي باتت تنافس الخليفة سيادته على البلدان والأقاليم المختلفة ومنها بلاد الكُرد. وقد جرت محاولات عدة للإستيلاء على البلاد والأقاليم المختلفة والإستقلال بإدارة شئون هذه المناطق[٣]، وأصبحت بلاد الكُرد، وهذا ما يهمنا هنا، ساحة مفتوحة لصراع القوى السياسية المختلفة كالحمدانيين والبويهيين[٤] وغيرها، مما أدى إلى ارباك الوضع

وعسكرياً رفيعاً في المشرق الإسلامي، ويقول بأنها معترضة لأنها جاءت بين حقبة السيادة العربية ثم حقبة السيادة التركية. راجع **Minorsky: Ibid, P.2,33.**

(١) المسعودي: التنبيه والإشراف، ص٣٤٤. مؤلف مجهول: العيون والحدائق، ج٤، ق١، ص٢٣٩. إبن دحية: النبراس، ص١٠٩.

(2) Willim (Mure): The Caliphat – its rise decline and full, (Beirut: 1963), P.597.

حمدان عبدالمجيد(الكبيسي): عصر الخليفة المقتدر بالله، (النجف الأشرف: ١٩٧٤)، ص٥٤٢.

(٣) ينظر مثلاً، الصولي: أخبار الراضي والمتقي، ص ص٢٨٤ ـ ٢٨٥. الثعالبي: لطائف المعارف، ص٨٤. مؤلف مجهول: العيون والحدائق، ج٤، ق٢، ص٨٤. إبن الطقطقي: الفخري، ص٢٢٦. أبو الفداء: المختصر، ج٢، ص٨٤.

(٤) البويهيون: نسبة إلى أبو شجاع بن بويه أحد القادة المشهورين في بلاد الديلم فيما يلي بحر قزوين. وهم يدّعون الإنتساب إلى الملوك الساسانيين، إستطاع أولاد أبو شجاع (علي، حسن، أحمد) إستغلال الفوضى السائدة في البلاد الإسلامية، فتمكنوا من إقامة دولة لهم شملت مناطق واسعة من المشرق الإسلامي حتى أنهم إستولوا على بغداد حاضرة

السياسي والإقتصادي فيها[1]، ونتيجة لذلك لم يعد بالإمكان التحدث عن سلطة مركزية موجودة قادرة على إستيعاب كل هذه الإختلافات.

كل هذا التحدي كان حافزاً للقبائل الكُردية لكي تعمل على إنشاء الكيانات السياسية السالفة الذكر، إذ تجلّت إستجابتهم لهذا التحديات، برأينا، في تقوية عصبيتهم؛ فالشعور بالإنتماء إلى عصبية معينة لا يبدو واضحاً ولا يصبح شعوراً فاعلاً الا إذا كان هناك خطر خارجي يهدد وجود العصبية أو ينال من كيانها المادي أو المعنوي، لأنهم بذلك كما يحلل إبن خلدون: (تشتد شوكتهم ويُخشى جانبهم)[2]. وهنا كان تحرك القبائل الكُردية وأمرائها محاولة منهم للحفاظ على كيانهم القبلي وعصبيتهم القبلية ضد الأخطار الخارجية المحدقة بهم. وقد أستغلوا،بالدرجة الأولى، السياسة التي إنتهجها البويهيين الذين بسطوا نفوذهم على الخلافة لأكثر من قرن (٣٣٤ - ٤٤٧هـ/ ٩٤٥ - ١٠٥٥م)، حيث اتبع هؤلاء السياسة اللامركزية في حكم الأقاليم التي خضعت لسيطرتهم منها بلاد الكُرد[3].

تميز الأمراء المؤسسون بقوة شوكتهم وشجاعتهم وإستغلالهم للظروف المواتية[4]، فلولا هذه الصفات لما تمكنوا من تأسيس تلك الإمارات، ومما ساعدهم أكثر في ذلك تمكنهم من السيطرة على عصبية القبائل الكُردية المجاورة لهم، وبذلك قويت

الخلافة، وحكموا من (٣٣٤هـ/ ٩٤٦م) إلى (٤٤٧هـ/١٠٥٥م). هلال الصابي: المنتزع من كتاب التاجي، تحقيق وشرح: محمد حسين الزبيدي، (بغداد: ١٩٧٧)، ص ص٣٢ ـ ٢٢. مسكويه: تجارب الأمم، ج١، ص٢٩٨، ٣٧٨، ج٢، ص ص٧٦ ـ ٧٨.

(١) راجع حمزة الأصفهاني: تاريخ سني ملوك الأرض، ص١٥٩. مسكويه: تجارب الأمم، ج١، ص٧٥، ج٢، ص١٢٣، ١٢٦، ١٢٩. الهمداني: التكملة، ص٢٦٥. مؤلف مجهول: م. ن، ج٤، ق١، ص٣٥٣. ق٢، ص ص١٩٠ ـ ١٩١، ٢٨٩، ٣٤٢. إبن الأثير: الكامل، ج٨، ص٣١٢، ٣٨٨، ٤٨٦ ـ ٤٨٧. أبو الفداء: م. ن، ج٢، ص٨٣.

(٢) المقدمة، ص١٠١.

(٣) عن البويهيين وسياستهم هذا راجع :كاهن: بنو بويه، دائرة المعارف الإسلامية، ج٨، ص ص٤٦٤ ـ ٤٧٨.

(٤) مسكويه: تجارب الأمم، ج٢، ص ص٣٦٥ ـ ٣٦٦، ج٢. الروذراوري: ذيل تجارب الأمم، ج٣، ص٨٤. الفارقي: تاريخ الفارقي، ص٥٨. إبن الأثير: الكامل، ج٨، ص٧٠٦. ج٩، ص١٣٦. منجم باشي: باب في الشدادية، ص٣.

عصبيتهم فكانت لهم الغلبة ومن ثم أقاموا تلك الإمارات[1]. كما أنهم إستفادوا من السياسة الخاطئة للخلافة ورجالاتها خاصة من الناحية الإقتصادية، حيث تعسف الحكام في جباية الخراج والضرائب الأخرى، والتي كانت ترسل معظمها إلى حاضرة الخلافة[2]. ومن ناحية أخرى، ونتيجة لهذه السياسة وضعف الخلافة، بدأ الأمراء الكُرد بإستغلال الموارد المالية في مناطقهم والإستيلاء عليها، فساعدهم ذلك في تثبيت أركان إماراتهم وسلطتهم السياسية. هذا ما نراه في نشوء الإمارة الحسنويهية[3] ،والإمارة الدوستكية - المروانية[4] كذلك العنازية[5].

ونحن إذ نسرد هذه التطورات والأحداث المتلاحقة في المجال الإسلامي لاسيّما في بلاد الكُرد نقصد من وراء ذلك إلقاء الضوء على مسألتين أساسيتين بالنسبة لموضوع دراستنا؛ الأولى هي طبيعية ظهور هذه الإمارات وفقاً للسياق العام المتحكم بالأحداث. وثانيها - وهذا ما نريد الوقوف عليها الآن - عدم طبيعية هذا الوجود الكُردي في بدايته لعدم تساوقه مع النظرة الدينية - السياسية السائدة عن مفهوم السلطة ومركزيتها في هذا المجال.ولكن وكما رأينا أصبح للكُرد وجودهم الفعلي، وبالتالي كان من الطبيعي أن يفرض هذا الوجود نفسه على المعرفة التاريخية الإسلامية والساحة التي يجول المؤرخ فيها بفكره،مع ذلك يبدو أنه لم يكن من السهل على المؤرخ المعاصر لهذه النشأة الأولى للكيانات السياسية الكُردية، إستيعاب هذا الوجود والتعامل معه كواقع قائم

هذا ما نلاحظه بوضوح عند أحد كبار المؤرخين المسلمين ممن عاصروا هذه (الفوضى السياسية) من وجهة نظر مركزية، وتابعوا أحداثها عن كثب، وهو المؤرخ -

---

(١) ينظر مثلاً مسكويه: م. ن، ج٢، ص٣٦٥. الصابي: تاريخ هلال الصابي، أُلحق بذيل الروذراوري، عني بتصحيحه: هـ. ف. آمدروز وبعده د. س. مرجليوث، (القاهرة: ١٩١٩)، ج٤، ص٤٢٢. الروذراوري: م. ن، ج٣، ص ص١٧٦ . ١٧٧. إبن الأثير: م. ن، ج٩، ص٧٠.

(٢) قارن مع النقشبندي: الكُرد في الدينور، ص١١٥.

(٣) مسكويه: م. ن، ج٢، ص ص٢٧٠ . ٢٧١، ٢٧٤.

(٤) الفارقي: تاريخ الفارقي، ص٥٠، إبن الأثير: الكامل، ج٩، ص٣٦. إبن خلدون: تاريخ إبن خلدون، ج٤، ص ص٤١٠ . ٤١١.

(٥) الصولي: م. س، ص١٩٢. إبن الأثير: م. ن، ج٨، ص٥٥٥.

الفيلسوف أبو علي مسكويه (ت ٤٢١هـ/ ١٠٣٠م)[1] والذي يعبر في كتابه المهم (تجارب الأمم) أبلغ تعبير عن الروح القلقة لعصره. وكتابه هذا يدخل في باب التواريخ العامة، والمجال الزمني له ينتهي بسنة (٣٦٩هـ/٩٧٩م).والحقيقة أن (تجارب الأمم) هو من الكتب القيّمة بالنسبة لأحداث الفترة التاريخية التي ألقينا بعض الضوء عليه قبل قليل. ومن ميزاته أنه تتبع أخبار الكُرد قبيل ظهور الإمارات الكُردية وإلى بداية ظهورها، حيث يقدم حشداً من الروايات التاريخية عنهم؛عن بلادهم، قبائلهم، أمراءهم وقادتهم، كذلك صراع القوى السياسية المختلفة على هذه البلاد خاصة الحمدانيين[2] والبويهيين[3]. ومن هنا فكتابه لاغنى عنه لمن يروم دراسة هذه القوى ومحاولاتها التوسعية على حساب الكُرد من جهة، وموقف الكُرد وتحركاتهم السياسية لإقامة كيانات سياسية تجاري هذه القوى وتسيطر على الوضع المنفلت في بلادهم، من جهة أخرى.

يأتي مسكويه في خضم هذه الأحداث وهو يتمسك بالنظرة التقليدية والإعتقاد بمركزية السلطة الإسلامية، فهو مؤمن بأن نظام الدولة وأمنها يتخذ قيمة مطلقة غير قابل للنقاش، ومَن يساهم في زعزعة الإستقرار ويثير الفتن والمشاكل، لا يستحق إلا الإحتقار والتقليل من شأنه، يؤكد على ذلك نظرة مسكويه للإنسان ، والترتيب الأخلاقي الأحيائي للخلق كما درسه هو[4]. وهو يعبر عن هذه المركزية في الرؤية، في إيراده لإخبارٍ عن بلاد الكُرد في خضم الإضطرابات الإدارية وصنوف الفساد التي

---

(١) هو أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب المشهور بمسكويه. لا تذكر المصادر شيئاً عن ولادته ونشأته، والمعروف عنه أنه عاش في ظل البويهيين ببغداد وأصبح خازناً لهم. توفي في سنة (٤٢١هـ/١٠٣٠م). ومسكويه من العلماء المشهورين في عهده، كتب في الكثير من معارف عصره كالتاريخ والفلسفة والطب وعلم الأخلاق وغير ذلك. له عدة مصنفات مشهورة مثل ((تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق)) و ((الحكمة الخالدة)) بالإضافة إلى كتابه الشهير في التاريخ ((تجارب الأمم وتعاقب الهمم)). عنه راجع ياقوت من معجم الأدباء، ج٥، ص ص٥ ـ ٧. القفطي: تاريخ الحكماء من كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء، (ليبزك: ١٩٠٣)، ص ص (٣٣ ـ ٣٣٢).

(٢) تجارب الأمم، ج١، ص٧٥، ١١٥، ٤٠٤ ـ ٤٠٨.

(٣) م. ن، ج٢، ص ص٢٠٤ ـ ٢٠٦، ٣٦٧ ـ ٣٩٧.

(٤) راجع عن ذلك: تهذيب الأخلاق، ص٧٩ وما بعدها. وللتفاصيل عن نظرة مسكويه المركزي راجع: أركون: نزعة الأنسنة، ص ص٥٧٩ ـ ٥٨١.

إعتورت مؤسسات الدولة. حيث يشير إلى أنه في أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، قام الوزير أبو علي محمد بن عبيدالله الخاقاني (ت٣٠١هـ/٩١٣م) ،أحد وزراء الخليفة المقتدر، بتقليد أعمال ماه الكوفة[١]- مدة عشرين يوماً - سبعة من العمال، إجتمعوا في خان بحلوان، وقلد أعمال قردى وبزبدى[٢] خمسة من العمال في يوم واحد[٣]. ومسكويه يورد هذه الأخبار ليؤكد بذلك فساد الوزير المذكور وتشاغله عن خدمة السلطان ومراعاته لإعدائه[٤]، وبالتالي عدم حفاظه على وحدة السلطة المركزية وهيبتها.

أما بالنسبة لمكانة الكُرد ووجودهم في (تجارب الأمم) فأن من يتصفح هذا الكتاب يجد في الكثير من المواضع نوعاً من تحايل مؤلفه على الكُرد، وخاصة في تلكم الروايات التي تتعلق بعلاقة الكُرد مع البويهين - المثلين هنا للسلطة المركزية - والذين عاش مسكويه في كنفهم وأعطوه منصباً إدارياً مناسباً[٥]، فنراه ينحاز صراحه إلى هؤلاء ويرسم للكُرد صورة مضطربة وغير واضحة المعالم. حيث أن الكُرد، وفي الكثير من الأحيان، هم اهل الغدر والفساد[٦]، وأنهم لصوص وقطاع طرق[٧]؛ ينهبون ويسلبون ويقتلون[٨]. ويتضح موقف مسكويه هذا أكثر حين يتناول أخبار مؤسس الإمارة الحسنويه الكُردية الأمير حسنويه بن الحسين البرزيكاني (٣٤٨ - ٣٦٩هـ/ ٩٥٩ - ٩٧٩م)، وهو الأمير الذي إستطاع بجهوده الخاصة وإستغلاله للظروف أن يخطو خطوات

---

(١) ماه الكوفة: هي إسم مدينة الدينور الكُردية من أعمال إقليم الجبال، أطلق عليها هذه التسمية لأن جبايتها كانت مقطوعة لأهالي مدينة الكوفة. البكري: معجم ما استعجم، ج٣، ص١٧٧. ياقوت: معجم البلدان، ج٥، ص٤٩.

(٢) قردى وبزبدى: وهما قريتان عظيمتان في إقليم الجزيرة من اعمال جزيرة إبن عمر، كانت قردى (وتسمى باقردى أيضاً) تقع في شرق دجلة تقابلها بزبدى في الغرب. ياقوت: م. ن، ج١، ص٣٢١.

(٣) تجارب الأمم، ج١، ص٢٣.

(٤) م. ن، ص ص٢٠ ـ ٢٢.

(٥) ياقوت: معجم الأدباء، ج٥، ص٥. مارجليوث: دراسات عن المؤرخين، ص١٤٣.

(٦) تجارب الأمم، ج٢، ص١٤٠، ١٥٦.

(٧) م. ن، ج٢، ص٢٠٣، ٢٨١.

(٨) م. ن، ج٢، ص٣٦٩، ٣٨١.

جريئة لتأسيس إمارته وترسيخ بنيان كيانها السياسي، بحيث عَرف الأمارة بإسمه[1]، وكان ذلك في غربي إقليم الجبال، حيث إستحوذ على مدن الدينور وهمذان ونهاوند[2] مثبتاً بذلك وجوده السياسي في هذه المناطق.ولكن مسكويه ينظر إلى هذا الأمير بإزدراء ومقت واضحين، فهو يقول عنه أنه كان (يحب أن يشتت الألفة ويفرّق الكلمة، لأن نظام أمره كان في إنتشار أمر هؤلاء - يقصد البويهين -)[3] ،وهو لذلك يصفه بالشيطان[4].

إذن، والحال هذه، كان طبيعياً أن يوجه مسكويه النقد واللوم الشديدين للأمير البويهي ركن الدولة[5] لأنه يهادن الكُرد ويحاول التقرب منهم، وكان،هذا الأمير، يعتقد بأن دولته مقرونة بدولة الأكراد[6]، وهو،والقول لمسكويه، (لا يمنعهم من العبث ولا يطلق يد حماة الأطراف في قصدهم)[7] أي أنه لا يستخدم معهم (العنف الشرعي) بل كان عليه،وفقاً لمنطق المؤرخ، أن يعمل على الضد من ذلك. وفي المقابل نجده يكثر في مدح عضد الدولة البويهي[8] لأنه (حفظ الأطراف وقمع الأعداء) وأنه (أطفأ نائرة الأكراد) و (أعاد الملك إلى رسومه القديمة)[1].

---

(١) راجع في ذلك: إبن خلدون: تاريخ إبن خلدون، ج٤، ص٦٨٧ وما بعدها كذلك: استانلي(لين بول): الدول الإسلامية، ت: محمد صبحي فرزات، (دمشق: ١٩٧٣)، ق١، ص٢٨١. زامباور: معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي، أخرجه: زكي محمد حسن بك و حسن أحمد محمود (القاهرة: ١٩٥٢)، ج٢، ص٣٢١.

(٢) إبن الجوزي: المنتظم، ج٨، ص٤١٤٢. إبن الأثير: الكامل، ج٨، ص ص٧ . ٧٠٦. إبن كثير: البداية والنهاية في التاريخ، (القاهرة: د. ت)، ج١١، ص٢٩٦. وللتفاصيل عنه راجع: النقشبندي: الكُرد في الدينور، ص ص ١٢٥ . ١٤٠.

(٣) تجارب الأمم، ج٢، ص ص٣٦٥ . ٣٦٦.

(٤) م. ن، ج٢، ص٤١٥.

(٥) ركن الدولة البويهي: أبو علي الحسن بن بويه بن فناخسروالديلمي الأمير البويهي،صاحب همدان واصبهان والري،توفيسنة (٣٦٦هـ/ ٩٨٧م) بعد حكم دام أربع وأربعين سنة، إبن خلكان: وفيات الأعيان، مج٢، ص ص١١٧ . ١١٩.

(٦) لعله يقصد بذلك الإمارة الحسنوية.

(٧) مسكويه: م. ن، ج٢، ص٢٨١.

(٨) عضد الدولة البويهي: إبن ركن الدولة، تولى الحكم بعد أبيه في سنة (٣٦٦هـ/ ٩٧٨م) ودام حكمه إلى سنة (٣٧٢هـ/ ٩٨٢م)، وهو من أشهر أمراء البويهيين حيث لم يبلغ أحد منهم ما بلغه هو من سعة الملك والسلطان. إبن خلكان: م. س، ج٤، ص ص٥٠ . ٥٥.

تجدر الإشارة إلى أن مسكويه كان يعرف الكُرد عن قرب وقد شارك بنفسه في بعض الأحداث التي تتعلق بعلاقة الأمير حسنويه بالبويهيين، كذلك حصل على معلومات أخرى عن الكُرد من صاحبه إبن العميد(١) الذي قاد الجيش البويهي في هجومه على الإمارة الحسنويه وله تجاربه مع الكُرد ،فكان يروي لمسكويه الكثير عنهم وعن مساوئهم. وقد وثقه مسكويه وأعتمد عليه في رواية الأخبار المعاصرة له(٢).

أوردنا هذه المعلومات لكي نقول بأن أحكام مسكويه عن الكُرد لم يأت من عدم معرفته بهم، بل كان، برأينا، انعكاس لإعتقاداته هو عن المركزية، وبالتالي عدم القدرة على رؤية التغيرات التي طرأت في المجال الإسلامي الذي ينتمي إليه مسكويه. حيث كان من المستحيل على هذا المؤرخ وغيره أن يروا ما أعتقدوه من المركزية وهو تتحقق، لأن التطورات كانت أسرع وأعمق من أن تستطيع المعرفة التاريخية الإسلامية تجاهلها وأن يتمسك أبداً بتلابيب المركزية و وحدة دار الإسلام؛ فالسلطة المركزية أصابها التصدع كما إنحصر مفهوم الوحدة في نوع من الإنتماء الديني، وتخلى حتى الفقهاء - كما سنرى - عن هذه الإعتقادات.

وإذا لم يتخل مسكويه عن نظرته المركزية في رؤية الوجود الكُردي في التاريخ فإن المؤرخين الذين جاءوا بعده تخلوا عن هذه النظرة أو أعطوها أبعاداً أكثر شمولية. لذلك يتغير الموقف الذي يتخذه مسكويه، مثلاً، تجاه الأمير حسنويه عند هؤلاء الذين إعتبروا وجوده طبيعياً بحسب تراتب الأحداث اللاحقة. خاصة بعد أن أصبحت الإمارة ،التي رسخ حسنويه بنيانها، واقعاً تأريخياً في مرحلة ما بعد مسكويه من تدوين التاريخ. فبعد أن كان حسنويه (شيطاناً) بتعبير مسكويه، يصبح عند غيره من المؤرخين الذين يتحدثون خارج هيمنة المركزية الخاصة بعهد مسكويه؛

---

(١) إبن العميد: محمد بن الحسين الحميد بن محمد أبو الفضل, من الكتاب المعروفين والسياسيين المحنكين. تولى الوزارة لركن الدولة البويهي وتوفي في همدان وهو في طريقه لمحاربة الأمير حسنويه. إبن خلكان: م.ن, ج٤, ص ص١٨٩ – ١٩٧.

(٢) مسكويه: م. س, ج٢, ص١٣٦ ـ ١٣٧, ١٤٠.

(مجدوداً، حسن السياسة والسيرة) و (يخرج أموالاً كثيرة في الصد قات)[1]، بمعنى أنه يصبح شخصية مقبولة سياسياً ودينياً، فلا يستطيع المؤرخ، وهو يكتب تاريخ العصر الذي عاش فيه هذا الأمير، إهماله أو تغييبه في التاريخ. دون أن يعني ذلك الوجود المطلق وغير المشروط لهذا الأمير وغيره.

٢- شرعية الوجود الكُردي بين الفقيه والمؤرخ

لم يعد بإمكان المؤرخ أن يغض الطرف عن الوجود الكُردي في التاريخ والمتمثل في إماراتهم المختلفة، لاسيّما تلك التي كان لها تأثيرها المباشر على المجال الذي يدون المؤرخ أخباره كالإمارة الحسنويهية والعنازية والإمارة الدوستكية - المروانية، فهذه الإمارات بات لهم وجود بالقوة ويمثلون عند إبن خلدون مثلاً، مقطعاً زمنياً كُردياً خالصاً[2]، إذ أن وجودهم فرض نفسه على الخليفة او ممثله في السلطة كالبويهيين، فكان على المعرفة التاريخية، كما أشرنا قبل قليل، أن تقّر بهذا الوجود وتتابع أخبار الأمراء الكُرد، أي أن يدون المؤرخ الأحداث إنطلاقاً من الواقع المعايش. ولكن ما هي الأخبار التي دوَّنها المؤرخ؟ وهل كان وراء عملية التدوين هذه أحكام قَبْلية يؤمن بها المؤرخ ويفكر في إطارها؟ إذن السؤال هو حول الشروط التي يدون المؤرخ وفقها الأخبار أو لايدونها.

قلنا سابقاً بأن التاريخ المكتوب هو في أغلبه تاريخ للسلطة. وفي هذه المرحلة التاريخية نجد بأن هنالك حالة من الإنفلات من النظرة - السائدة - إلى السلطة؛ تلك السلطة التي كان يمثلها شخص الخليفة، ولكن أصبح هنالك الآن أكثر من ممثل للسلطة وإن أُبقي على الخليفة كنواة للسلطة الإسلامية والموزّع لهذه السلطة، وذلك من خلال شرعنة سلطة الآخرين من الأمراء و السلاطين. إذ لم يبق للخليفة - كما هو معروف - من سيادة عليا على البلاد الإسلامية، في المشرق و المغرب، إلا سلطة

---

(١) راجع: إبن الجوزي: المنتظم, ج٨, ص٤١٤٢. إبن الأثير: الكامل, ج٨, ص٧٠٦. إبن كثير: م.س, ج١١, ص٢٩٦. إبن خلدون: تاريخ إبن خلدون, ج٤, ص٦٨٨.

(٢) تاريخ إبن خلدون, ج٤, ص٤١٠ . ٤١٨. ٦٨٧ . ٦٩٩.

رمزية تتجسد في الإعتراف الشكلي بها وحق منح الألقاب وعهود التولية مقابل ذكر إسم الخليفة في خطب الجمعة و كتابة إسمه على السكة المحلية، وقد إنحصر عمل الخلافة في التأكيد على ما بقي له من سيادة رمزية. إلا أن ذلك لا يعني البتة طرد الخليفة - الذي جرد من صلاحياته الواسعة - من التاريخ والحياة السياسية وماله من مركزية، فهو لا يزال يمثل، بنظر العامة والخاصة، السلطة الشرعية ذات السيادة العليا. فكان لابد من إيجاد إطار فقهي جديد لهذه الشرعية من جانب، وشرعنة الوجود السلطوي للآخرين ومنها الإمارات الكُردية من جانب آخر، وهذا ما حاول الفقهاء التنظير له ، وعمل المؤرخين - من جانبهم - على تجسيده في كتاباتهم والترويج له.

ففي خضم الصراع والفوضى الناشئة عن ضعف السلطة المركزية كان الإعتراف الجمعي من قبل الجماعة الإسلامية بالكيانات السياسية الناشئة- كالإمارات الكُردية- مسألة طبيعية، حيث اعتبر وجودها أمراً ضرورياً حفاظاً على أمن وتماسك هذه الجماعة المتنوعة. ونتيجة لذلك حاول بعض الفقهاء، ممن عاصر فترة الضعف والتصدع هذا، إعطاء الشرعية مفهوماً آخر أكثر شمولية، وقادرة على إستيعاب متطلبات العصر، وبالتالي روحه في هذا المضمار، وذلك بالإكتفاء بتثبيت الإمامة (قاهراً كان أو غير قاهر)[1]، وقالوا بأن تملك الآخرين - غير الخليفة- للسلطة له مسوغاته الشرعية إذا ما حكم بالعدل[2]. بهذا الشكل عمل المنظومة الفقهية الإسلامية على إستيعاب المتغيرات في المجال الإسلامي وتوسيع نظرته لرؤية هذه المتغيرات بإيجاد إطار نظري لإحتواء السلطات المستبدة في هذا المجال.

لعل من أبرز الفقهاء في مجال الفكر السياسي الإسلامي ،ممن عالجوا هذه المسألة ،هو أبو الحسن الماوردي (ت ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م) والذي أفرد أبواباً من كتابه (الأحكام السلطانية) لدراسة الإمارة بمختلف أنواعها و خصائص كل نوع منها. وما يتميز به الماوردي في ذلك هو معالجته الواقعية لنظام الإمارة، حيث إستنبط تنظيراته على ضوء ما كان موجوداً أصلاً في المجال الإسلامي، فجاء كلامه عن (إمارة الإستيلاء)

---

(١) الحليمي: المنهاج في شعب الإيمان, تحقيق: حلمي محمد فودة, (بيروت: ١٩٧٩), ج٣, ص١٥٧.

(٢) م. ن, ج٣, ص١٧٩.

مطابقاً لحالة الإمارات الكُردية وغيرها. ووفقاً لتعريف هذا الفقيه فإن إمارة الإستيلاء هي أن يقر الخليفة إضطراراً - سلطة أمير إستولى على مساحة جغرافية ما بالقوة؛ فيكون الأمير بإستيلائه (مستبداً بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منفذاً لإحكام الدين ليخرج من الفساد إلى الصحة ومن الحظر إلى الإباحة)[1].

كان تنظير الماوردي هذا، في الواقع، دفاع مستميت عن الخليفة والخلافة، يتجاوز مسألة السلطة الواحدة أو وحدة السلطة ليضع نصب عينيه فقط السيادة العليا الدينية. فالأمير المستولي يكتسب بعهد الخليفة شرعية معتبرة، وبدوره يؤكد الخليفة بذلك على مركزيته (الرمزية) ومكانته في قمة السلطة في المجال الإسلامي. بمعنى أن الخليفة يمنح للأمير ما لا يملكه الأخير وهو شرعية سلطته، في حين يحصل لنفسه على الإعتراف بسيادته على الأمة كلها[2]. فالموقف يصبح أكثر شذوذاً ما لم يكن هنالك صيغة شرعية لوجود المستولي الذي من المستحيل - بتعبير هاملتون جب- أن يوصف أكثرهم بأنهم ثائرين على الخلافة، لأنهم لا يعارضونها ويعترفون بسيادتها[3]. هذا ما نراه واضحاً في حالة الإمارات الكُردية؛ حيث كان لهذه الإمارات موقفاً إيجابياً تجاه الخلافة العباسية خاصة إبان حكم الخلفاء القادر بالله (٣٨١ - ٤٢٢هـ/ ٩٩١ - ١٠١٣م) وخلفه القائم بأمر الله (٤٢٢ - ٤٦٧هـ/ ١٠٣١ - ١٠٧٥م) وهما اللذان عاش الماوردي في عهدهما (٣٦٤ - ٤٥٠هـ/ ٩٧٤ - ١٠٥٨م)، حيث إعترف هؤلاء الخلفاء، وخاصة القادر بالله، بالأمراء الكُرد ومنحهم الألقاب وعهود التولية[4]. ومن جانبهم

---

(١) الأحكام السلطانية, ص٥٥.

(٢) الماوردي: قوانين الوزارة وسياسة الملك, تحقيق و دراسة: رضوان السيد, (بيروت :١٩٧٩), ص ص٢٩ . ٣٠ (من مقدمة المحقق).

(٣) دراسات في حضارة الإسلام, ص٢١٣.

(٤) الروذراوري: ذيل تجارب الأمم, ج٣, ص٣١١. الفارقي: تاريخ الفارقي, ص١٠٨. إبن الجوزي: المنتظم, ج٩, ص ص٤٣٦٠ . ٤٦٦١. سبط إبن الجوزي: مرآة الزمان في تاريخ الأعيان, (٣٤٥ . ٤٤٧هـ), تحقيق جنان خليل الهموندي, (بغداد:١٩٩٠) ,ص ص٢٩٦ . ٢٩٧. إبن شداد: الأعلاق الخطيرة, ج٣, ق١, ص ص٣٥١ . ٣٥٢.

دان الأمراء بالولاء للخليفة وذكروا إسمه في خطب الجمعة[١]، وضربوا النقود بإسمه[٢] ،وما إلى ذلك من مظاهر التبعية وإمارات العلاقة الودية بينهم وبين الخلافة[٣]. ومن ثم بات وجودهم شرعياً على المستوى الرسمي ووفقاً للمنظومة الفقهية الإسلامية، والمعنى المعطاة للشرعية بحسب متطلبات العصر المتغيرة.

من هنا يحصل المؤرخ - إذا جاز التعبير - على إذن من هذه المنظومة ليضع هؤلاء المستولين على السلطة و المستبدين بالسياسة والتدبير، من أمراء الكُرد وغيرهم من امراءالأطراف، في تأريخه الذي يكتبه، شريطة أن لا يخرج ما يكتبه عن الإطار الذي حدده له الفقيه.

ولكي نفهم ذلك أكثر ، وتتضح لنا معالم هذه العلاقة بين الفقيه والمؤرخ، نتناول المؤرخ والوزير أبو شجاع الروذراوري (ت ٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م)[٤]، وكتابه الذي ذيّله على تجارب الأمم مسكويه، بالدراسة.يعلن هذا المؤرخ في مقدمة كتابه بأنه سيقتفي أثر سلفه ويسلك طريقه[٥]، ولكن ذلك لايعني بأنه سينظر إلى الأحداث بمنظار مسكويه، المشار إليه، دون أن يعني ذلك ايضاً بأنه - أي الروذراوري - لا يؤمن بالمركزية كغيره من المؤرخين، ويبدو ذلك واضحاً في مدحه المفرط للخليفة العباسي[٦]. ولكن

---

(١) ينظر صيغة ذلك في إمارتي الروادية والحسنويهية: ناصر خسرو: سفرنامة, ت: يحيى الخشاب, (القاهرة: ١٩٤٥), ص٥. مؤلف مجهول: مجمل التواريخ والقصص, بتصحيح: ملك الشعراء محمد تقي بهار, (تهران:١٣١٨هـ. ش), ص٤٠١.

(٢) ينظر عن نقود إمارتي الحسنوية والدوستكية . المروانية على وجه الخصوص: النقشبندي: الكُرد في الدينور وشهرزور, ص ص٣٠٤ . ٣٠٩. يوسف :الدولة الدوستكية, ج٢, ص ص ١٠٦ . ١١٧.

(٣) للتفاصيل عن هذه العلاقة راجع: حسن: الإمارات الكُردية, ص ص٦٢ . ٧٠.

(٤) أبو شجاع محمد بن الحسين بن محمد بن عبدالله, الملقب ظهيرالدين الروذراوري, كان وزيراً للخليفة المقتدي بأمر الله العباسي (٤٦٨ . ٤٨٧هـ/ ١٠٧٥ . ١٠٩٤م), وذلك في سنة (٤٧٦هـ/ ١٠٨٣م), وعزل عنها في (٤٨٤هـ/ ١٠٩١م). وقد عرف عنه تواضعه ومساعدته للمظلومين. توفي سنة (٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م), له بالإضافة إلى تاريخه هذا كتب أخرى. إبن الجوزي: المنتظم, ج١٠, ص ص ٤٩٢٤ . ٤٩٢٩. إبن خلكان: وفيات الأعيان, ج٥, ص ص١٣٤ . ١٣٥.

(٥) ذيل تجارب الأمم, ج٣, ص٥.

(٦) م. ن, ج٣, ص٦.

مركزيته هذه - إذا صح القول - مركزية معدّلة؛ فالخليفة هنا رمزٌ لسلطة دينية مقدسة في حين ينظر إلى البويهيين كحماة لهذا الرمز والمخلصين له[١].

هذه المرونة في التعامل مع مفهوم السلطة سمحت للروذراوري - فيما يتعلق بالكُرد- أن يقبل وجودهم الطبيعي مع السلطة[٢] ويدون أخبارهم ،وإن كان ذلك بشكل نسبـيُ، ذلك لأن الكُردي المقبول عند هذا المؤرخ هو من يقبله البويهيون ويتعاملون معه سياسياً، والكُردي غير المقبول هو الذي يعارضهم، ومع تحيز ظاهر - بالطبع - للبويهيين[٣]. ولكن ذلك لم يردعه من تدوين، إلى حدما، مفصل لأخبارهم وإعتبار أخبار الكُرد مكملة للسياق التاريخي؛ فوجودهم هو وجود بالقوة ولا تقبل التقصير[٤].

وعودة إلى مسألة الوجود الشرعي للكُرد في التاريخ، ولبيان هذه المسألة عند الروذراوري، نتناول أحد أمراء الكُرد لنرى مدى شرعية وجوده في هذا التاريخ، ومدى تطابق هذا الوجود مع الشروط الواجب توفرها في الأمير المستولي لكي يكسب هذه الشرعية. والأمير الذي يركز عليه الروذراوري إهتمامه، أكثر من غيره، هو الأمير بدر بن حسنويه الذي تولى الحكم بعد أبيه حسنويه في سنة (٣٦٩هـ/٩٧٩ م) وإستمر في الحكم إلى (٤٠٥هـ/ ١٠١٤م). والأمير بدر هو من كبار الأمراء الكُرد في عهده، ويعتبر فترة حكمه أهم الفترات في تاريخ الإمارة الحسنويهية لتوسعها وتوطيد حكمها إذ بسطت نفوذها على الكثير من المناطق في غربي إقليم الجبال[٥].

كان الروذراوري على علم تام بالشروط الواجب توفرها في هذا الأمير الكُردي المستولي على السلطة، لذلك نجده يحاول تبرير وجوده، فيذكر في معرض كلامه

---

(١) م. ن, ج٣, ص ص٧ ـ ٨.

(٢) ينظر مثلاً, م. ن, ج٣, ص٩, ١٦٤, ١٦٩, ٢٩٧ ـ ٢٩٨, ٣٠٠.

(٣) م. ن, ج٣, ص١٢, ٨٤ ـ ٨٦.

(٤) م. ن, ج٣, ص ص ١٣٩ ـ ١٤٠, ٢٨٨, ٣١٤.

(٥) عنه راجع: النقشبندي: الكُرد في الدينور, ص ص ١٤٥ ـ ١٧١. وباللغة الكُردية راجع رۆژ بەیانی: مێژووی حەسەنوەیهی وعەییاری, ل ل ٦٠ ـ ٩٦.

عن (أفعال بدر وآدابه) بأن من شروط الولاية المستقيمة أن يكون صاحبها (عالماً بالسياسة، قامعاً للجند، عادلاً بين الرعية، خبيراً بجمع المال من حقوقه، بصيراً بصرفه في وجوهه، راغباً في فعل الخير، ملتذاً بطيب الذكر، ثابت الرأي في الخطوب، رابط الجأش في الحروب)[1]. وهو يعتقد بأن بدر كان جامعاً لهذه الخلال الحميدة والأفعال الرشيدة[2]، مما يؤكد ضمناً، شرعية وجوده التاريخي، ويسمح للمؤرخ بأن يخصص مساحة لا بأس به لأخباره[3]. وهذا الوجود يفرض نفسه حتى على الشعراء الذي ينشدون له[4]. فالروذراوري نفسه يخرج عن المنهج الذي يتبعه في تدوين الأخبار وفقاً للسنوات ليخصص صفحات متتالية عنه وعن أعماله؛ سياساته البليغة وآراءه السديدة[5].

والجدير بالملاحظة، فيما يدونه هذا المؤرخ عن الأمير بدر، هو ان أخباره تكاد تكون مطابقاً للشروط التي وضعها الماردي الفقيه والتي يجب توافرها في هذا الأمير أوذاك لكي يكون حكمهم، وبالتالي وجودهم، شرعياً ومعترفاً به. بمعنى أن الروذراوري لا يحيد عن المسار الذي يرسمه الفقيه او الحيز الذي على المؤرخ أن يخصصه لهذا الأمير الكُردي أو ذاك. وبدر بن حسنويه - وفقاً للروذراوري - مستوف لمعظم شروط الفقيه كما يتضح ذلك في الترسيمة التالية:-

---

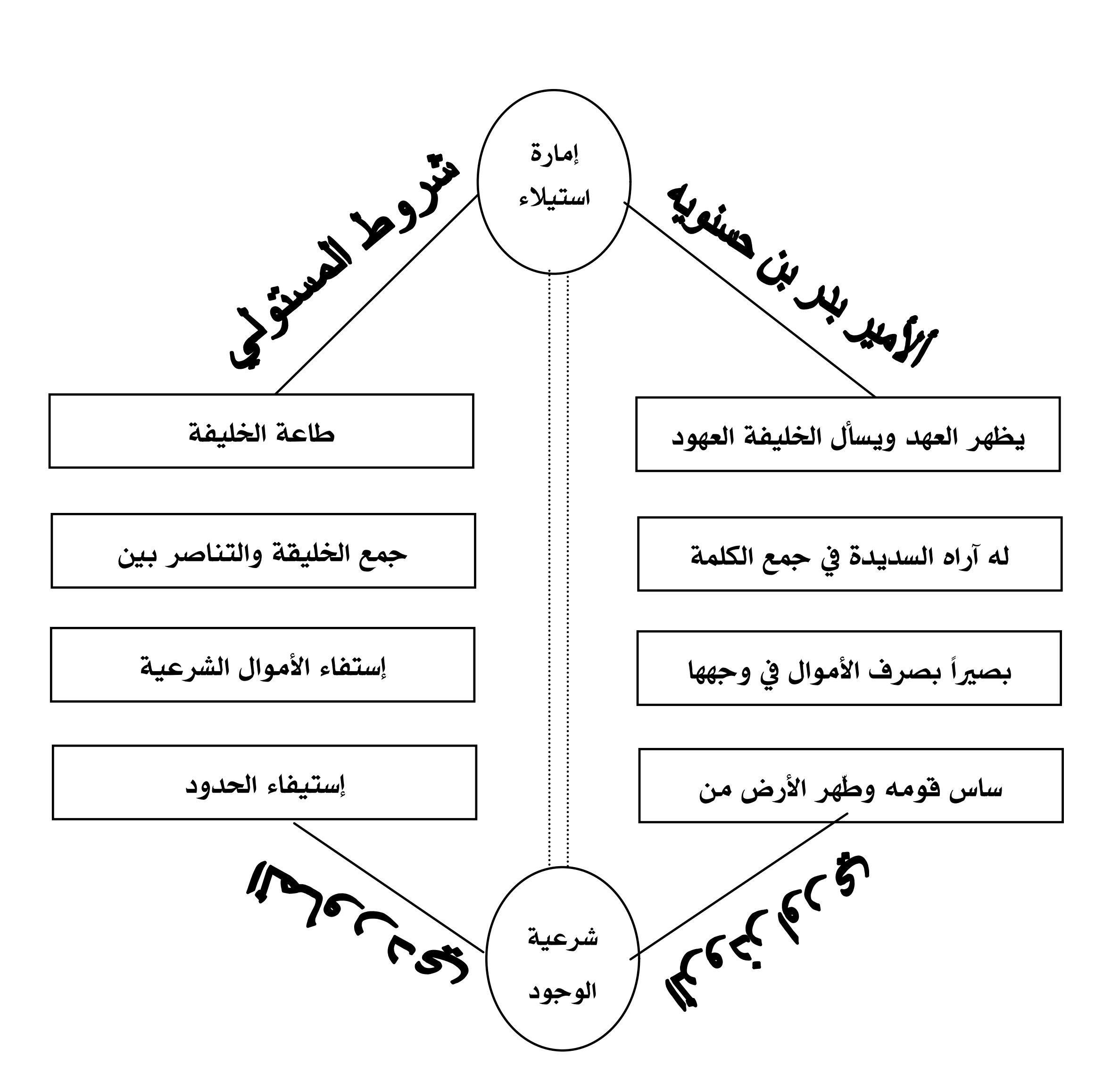
(١) ذيل تجارب الأمم, ج٣, ص٢٨٧.

(٢) م. ن, ج٣, ص٢٨٨.

(٣) راجع ما كتبه المؤرخون . غير الروذراوري . عنه: الصابي: تاريخ هلال الصابي, ج٤, ص ص ٤٥٢ . ٤٥٥. إبن الجوزي: م. س, ج٩, ص ص ٤٣٦٠ . ٤٣٦١. إبن الأثير: الكامل, ج٩, ص ص ١٩٦ . ١٩٧, ٢٤٨. سبط إبن الجوزي: مرآة الزمان (٣٤٥هـ/ ٤٤٧هـ), ص ص٢٩٦ . ٢٩٧. إبن كثير: م. س, ج١١, ص ص٣٥٣ . ٣٥٤.

(٤) ينظر مثلاً: الثعالبي: خاص الخاص, قدم له: حسن الأمين, (بيروت: د. ت), ص٢١٢.

(٥) ذيل تجارب الأمم, ج٣, ص ص ٢٧٨ . ٢٩٢.



(ترسيمه عن تشابه الفقيه والمؤرخ في رؤية الأمير المستبد (الكُردي)

هكذا نرى بأن المؤرخ لا يذكر الأمير الكُردي لذاته بل وفقاً لشروط عامة يتحكم في تفكيره إلى حدما، فيضع الوجود الكُردي في قالب معين، ولا يعطيه مركزية تأريخية بوجود مراكز أكثر قوة وتسلطاً كالبويهيين مثلاً، ووجود الكُرد مرتبط بوجود مَن يمتلكون سلطة اقوى. مع ذلك، إذاما أعطي للكُرد وجود في هذه المرحلة فهو وجود طبيعي لا يقبل التغييب. فالمؤرخ يركز إهتمامه، وهو يدون أخبار أمراء الكُرد، على ما يعده مصدراً لشرعية حكم هؤلاء كما رأينا. ومن ثم يذكر المؤرخ الأمير الكُردي في سياق الأحداث حين يكون وجوده مع السلطة طبيعياً ومستوعباً[1]. فهم كغيرهم، يشاركون في الصراعات القائمة ويعملون داخل منظومة العلاقات الموجودة في المجال الإسلامي والتي ينحصر عمل المعرفة التاريخية - في هذه المرحلة،في تجسيدها.

بشكل عام، يمكن القول بأن الأمير الكُردي بات له حضوره على جميع المستويات حتى على المستوى الإجتماعي، حيث فرضوا أنفسهم على المخيال الجمعي[2] الذي كان يرفض الكُرد من قبل كما رأينا. ويتضح ذلك - على سبيل المثال لا الحصر - من موقف أهالي مدينة الموصل من مقتل مؤسس الإمارة الدوستكية - المروانية الأمير باد الكُردي في سنة (٣٨٠هـ/٩٩٠م) وهو يصارع البويهيين وأتباعهم من الحمدانيين

---

(١) تجدر الإشارة إلى أن الإتجاه الشيعي . الفاطمي في كتابة التاريخ, أوفي رؤية الأحداث, كانت مختلفة عن الإتجاه القائم في ظل الخلافة العباسية . السنية. فنرى هناك بأن حضور الكُرد وإستعابهم مرهون, إلى حدٍ كبير, بمدى إستجابة الأمير الكُردي لهم على الصعيد السياسي والعقيدي. فنجد مثلاً, عند داعي الدعاة الفاطمي المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي (ت ٤٧٠هـ/ ١٠٦٢م) رؤية متزنة للأمراء الكُرد من الإمارة المروانية ,والإمارة الجاوانية (٣٩٢ . ٦٥٦هـ/ ١٠٠٢ . ١٢٥٨م), طالما أن هؤلاء الأمراء يؤيدونهم ثم ينقلب هذه الرؤية عندما يتراجع هؤلاء عن تأييدهم لهم. ينظر, سيرة = المؤيد في الدين الداعي الدعاة, تحقيق: محمد كامل حسين, (القاهرة: ١٩٤٩م), ص ص١٠٨ . ١١٦, ١٣١ . ١٣٩, ١٤٤ . ١٤٧, ١٦٣ . ١٧٠. وعن علاقة الكُرد بالفاطميين راجع:يوسف: الدولة الدوستكية, ج٢, ص ص٢٦ . ٤٠. آواز محمد علي(عبدالكريم): الكورد الجاوانيون . دورهم السياسي والحضاري في العصر العباسي (٣٩٢ . ٦٥٦هـ/ ١٠٠٢ . ١٢٥٨م), رسالة ماجستير غير منشورة, جامعة دهوك, (دهوك: ٢٠٠٣), ص ص٧٠ . ٧٣. وكذلك أنظر زرار صديق توفيق: النفوذ الفاطمي في بلاد الكورد, دراسة في العلاقات الفاطمية . الكوردية, مجلة جامعة دهوك, (دهوك: ١٩٩٩), مج (٢), ع(٣), ص ص ٤٥٣ . ٤٦١.

(٢) ينظر على سبيل المثال, البيروني: كتاب الجماهر في معرفة الجواهر, (الدكن: ١٣٥٥هـ), ص٧٢, التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة, ج٣, ص ٢٨٨ . إبن حمدون: التذكرة الحمدونية, مج٢, ص ص٩٠ . ٩١.

وغيرهم[١]. وقد إنتاب أهالي هذه المدينة من الحزن عليه والأسف لقتله ما لا يوصف، فكفنوه وصلّوا عليه ودفنوه وعملوا عليه المآتم والندب والبكاء[٢]. ويبدو ان موقف هؤلاء الأهالي قد اثار حتى الروذراوري - الوزير المؤرخ المنتمي لخاصة المجتمع ، والذي يبدوأنه لم يكن يميل إلى هذا الأمير الكُردي المعارض للبويهيين[٣]، فيقول عن موقف أهالي الموصل هذا :- (ظهر من محبة العامة له بعد هلاكه ما كان طريفاً، بل لا يستطرف من الغوغاء تناقض الأهواء،ولا يستنكر للرعاع اختلاف الطباع، وهم أجراء الخلق إذا طمعوا وأخبثهم إذا قمعوا)[٤]. وقد بقي حضور الكُرد قوياً في المخيال إلى حد دفع بأحد الشعراء، وهو يتحدث عن ديار بكر بعد زوال الحكم المرواني، ليقول: (بلد قفر، وجبل وعر، عمي إنسانها، مذ ذهب مروانها)[٥].

يتضح من ذلك بأنه بات من الصعب أن تستطيع المعرفة التاريخية الإسلامية التي تعكس - بنوع من الأنواع - رؤية هذا المخيال الجمعي للتاريخ، طرد الكُرد - من جديد - من التاريخ طالما هم مقبولين في هذا المخيال وموجودين مع السلطة.

٣- وجهة نظر التاريخ المحلي

كان المعنيون بالتاريخ الإسلامي العام قد ركّزوا لدى تدوينهم للوقائع الخاصة بتاريخ الكُرد على تلك الإمارات القريبة من مركز الدولة العباسية؛ كالحسنوية، والعنازية، والدوستكية - المروانية، والجاوانية. في وقت بقيت إمارات أخرى بعيدة، كالشدادية والروادية، خارج نطاق التأثير و التأثر بالفضاء السياسي الذي يجول المؤرخ

---

(١) عن ذلك راجع: الروذراوري: ذيل تجارب الأمم, ج٣, ص ص١٧٦ ـ ١٧٨. الفارقي: تاريخ الفارقي, ص ص٥٧ ـ ٥٨. إبن الأثير: الكامل, ج٩, ص ص٧٠ ـ ٧١. إبن الوردي: تاريخ إبن الوردي, ج١, ص٣٠٩, التكريتي: الإمارة المروانية, ص٧١.

(٢) هذا ما يقول كل من الروذراوري: م. ن, ج٣, ص١٧٨. والفارقي: م. ن, ص٥٨.

(٣) م. ن, ج٣, ص٨٤.

(٤) م. ن, ج٣, ص١٧٨.

(٥) عمادالدين الأصبهاني: خريدة القصر وجريدة العصر, القسم العراقي, ج٢, ص٦.

فيه بفكره، فلم يدخلوا في صميم إهتمام المؤرخ الإسلامي المتمسك بالمركزية وما يتعلق بها، وإن كان هذا التمسك على مستوى التمثلات الذهنية. ولكن ذلك لا يعني أبداً الغياب الكامل لهذه الإمارات عن ساحة المؤرخ، إذ كانت الإمارتان، خاصة الشدادية، إمارة جهادية بالدرجة الأولى، الأمر الذي أكسب الكُرد الموجودين هناك (مزاجاً حربياً) إستمدوه من مجاورتهم للتخوم البيزينطية والقفقاسية[(١)]، وبالتالي من الطبيعي أن يكون لأخبارها صدى في المخيال الجمعي ومن ثم عند المؤرخ. هذا ما نلاحظه في الخبر الذي تداوله المؤرخون عن أحد أمراء هذه الإمارة وهو الأمير فضلون بن محمد بن شداد والذي تولى حكم الإمارة من سنة (٣٧٥هـ/٩٨٥م) إلى سنة (٤٢٢هـ/١٠٣٠م) وكان له باع طويل في تقوية أسس إمارته ومحاربه القوى الموجودة في دار الحرب، لذلك يصح القول بأنه هو مؤسس الثاني لإمارة بني شداد[(٢)]. والخبر الذي يورده المؤرخون عنه هو حربه مع الخزر[(٣)]، ثم إنكساره ومقتل الكثير من الكُرد والمطوعة المسلمين. والمؤرخ يعد هذا الخبر مادة تأرخية جديرة بالحفظ، فهذا الخبر يصل إلى مسامع المسلمين وينقل من مدينة إلى أخرى؛ من الموصل إلى بغداد فيدوّنه المؤرخون[(٤)] دون غيره من أخبار هذه الإمارة التي بقيت أكثر أخبارها مجهولاً في المصادر التاريخية الإسلامية العامة ما عدا ما يذكره المؤرخين الأرمن وغيرهم[(٥)]، كذلك المؤرخ المحلي.

لحسن الحظ لم تبق المعرفة التاريخية الإسلامية أحادي النظرة في تدوين أخبار هذه الإمارات، ذلك لأن هذه المعرفة قد تغيرت مداركها بتغير الأوضاع، فظهر نمط

---

(١) كاهن: م. س، ص٢٠٣.

(٢) راجع عنه كسروي: شهر ياران ﻃمنام، ص ص٢٦٤ . ٢٦٨.

رسول: الإمارة الشدادية الكردية، ص٧٢١. Minorsky: Studies, PP.40 – 45 .

(٣) الخزر هم من الترك القاطنين وراء إقليم آران. ياقوت: معجم البلدان، ج٢، ص٣٦٨. هذا ويعتقد المؤرخ الأيراني أحمد كسروي بأن الذين حاربهم فضلويه كانوا من الكرج . أي الجورجيين وليس الخزر، وإنما إختلط الأمر على المؤرخين المسلمين، راجع، ن . م، ص٢٦٧ (هامش رقم (٢)).

(٤) إبن الجوزي: م. س، ج٩، ص٤٤٥٤. إبن الأثير: الكامل، ج٩، ص٤٠٩. سبط إبن الجوزي: مرآة الزمان (٣٤٥ . ٤٨٠هـ)، ص٣٤٦.

(٥) كسروي: هـ. م، ص ص٢٥٢ . ٢٥٤. Minorsky: Ibid, P.2, 79-80.

جديد من أنماط المعرفة التاريخية وظيفته الإهتمام بالتاريخ الجزئي وليس الكلي المرتبط تماماً بالسلطة المركزية وتحديداتها لإدراك المؤرخ ومقولاته. ونعني هنا التاريخ المحلي، فمؤرخو هذا النمط التاريخي يستوعبون، بالدرجة الأولى، أخبار أُفقهم وقطرهم، ويقتصرون على احاديث دولتهم ومصيرهم[١]، أي أنه تاريخ (على أهل بلد مخصوص)[٢]. وقد ظهر هذا النمط من كتابة التاريخ في القرن الثالث الهجري/ التارسع الميلادي على أقل تقدير؛ حيث يعزو البعض ذلك إلى بروز مراكز ثقافية متنوعة في أرجاء دار الإسلام، ومنافسة هذه المراكز فيما بينها[٣]. حيث يقصر المؤرخ إهتمامه ، هنا،على إقليم واحد أو مدينة معينة أو كيان سياسي معين في رقعة محدودة من الأرض. وهكذا ظهرت كتب عن بغداد والموصل والقاهرة ودمشق[٤] وغيرها من مدن وأقاليم العالم الإسلامي، مما يبدو أن طغيان هذا النمط التاريخي يعكس بشكل أو بآخر، شعور سكان هذه المدن والأقاليم بالإنفصال عن المركز ومن ثم التفرد في المصير[٥].

نسمع صدى هذا (التفرد في المصير) بين الكُرد ومدن بلادهم وأقاليمها، إذ ظهر عدد من المؤرخين ممن أولوا تاريخ هذه البلاد إهتمامهم. فكان هذا التاريخ، في الوقت نفسه، تأريخاً للسلطات السياسية الحاكمة فيها، ومنها الإمارات الكُردية المحلية. وتشير المصادر إلى مجموعة من الكتب التاريخية الخاصة ببعض أجزاء بلاد الكُرد منها (تأريخ آذربيجان) لإبن أبي الهيجاء الروادي[٦] و(تاريخ آران) للبردعي[١]، وهما من الكتب

---

(١) إبن خلدون: المقدمة، ص٣..

(٢) السخاوي: الإعلان بالتوبيخ، ص٦١٣

(٣) قارن: قاسم (عبده قاسم): الرؤية الحضارية للتاريخ، قراءة في التراث التاريخي العربي، ط٢، (القاهرة :١٩٨٥م)، ص ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(٤) مثلاً: كتاب بغداد لإبن طيفور (ت ٢٨٠هـ/ ٨٩٣م)، تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ/١٠٧١م)، تاريخ الموصل للأزدي (ت ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م)، تاريخ دمشق لإبن عساكر (ت ٥٧١هـ/١١٧٥م) وغير ذلك.

(٥) مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون، ج١، ص٣٥٩.

(٦) مما يعني أن هذا المؤرخ هو من بني روّاد حكام الإمارة الروادية الكُردية في آذربيجان، ويرى مينورسكى بأنه قد يكون أحد أمراء هذه الإمارة، راجع:

Minorsky: Hudud al- A’lam, (oxford/ London – 1937), P395.

المفقودة إلى الآن ولايعرف عنهما شيء سوى عنوانهما[٢] . في حين هنالك كتب كانت أوفر حظاً في البقاء، منها تلك القطعة من التاريخ الخاص بالإمارة الشدادية والذي ألف في بداية القرن السادس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وقد حفظه لنا المؤرخ المتأخر أحمد بن لطف الله المعروف بمنجم باشي (ت ١١١٢هـ/ ١٧٠٠م) حيث ألحقها بكتابه (جامع الدول)، وتتناول تاريخ هذه الإمارة من نشأتها إلى سنة (٤٦٨هـ-/١٠٧٥م).هذا ويظن مينورسكى بأن هذه القطعة وغيرها قد تكون لمؤرخ كُردي مغمور الذكر هو مسعود بن نامدار (حوالي ٥٠٠هـ/١١٠٠م) لتشابه أسلوب هذا الكاتب مع ما جاء عند منجم باشي، ومعاصرته للفترة التي كتبت فيها هذه القطعة وغيرها كـ (فصول من تاريخ الباب و شروان)[٣] .

ومهما يكن من أمر هذه القطعة، فأن ما يهمنا هنا هو ما جاء فيها من اخبار عن الإمارة الشدادية والتي، رغم قصرها، لا مثيل لها في الكتب التاريخية الأخرى. كما إنها تعبر أبلغ تعبير عن وجهة نظر المؤرخ المحلي المُدون لإخبار السلطة السياسية الناشئة في الأطراف. وإنتباه المؤرخ المحلي هنا منصب على تثبيت شرعية وجود الإمارة الشدادية في بلاد آران، وإعتبار هذا الوجود واقع مقبول ،لأن هؤلاء الأمراء يأمنون البلاد من أهل الشر والفساد[٤]، وهم يحاربون (الكفرة) و (المشركين) ويخلصون المسلمين من معرَّة الأشرار الذين يفسدون في ارض الإسلام[٥]. كما أنهم، على الصعيد

---

(١) الصفدي: الوافي بالوفيات،بأعتناء:هلموت ريتر،(فيسبادن:١٣٨١هـ \١٩٦٢م) ج١، ص٤٨. السخاوي: م. س، ص٦١٤. حاجي خليفة: كشف الظنون، ج٢، ص١٠٧.

Minorsky: Studies, P.5.

(٢) النقشبندي: آذربيجان، ص١٣٢ (هامش رقم (٢)).

(2) Minorsky: Studies, P,5,34. See also, Minorsky: A history of sharvan and Darband, in the 10th – 11th centuries, (Cambridge:1958). P12.

(٤) منجم باشي: جامع الدول، ص٣، ٧، ١٠.

(٥) م. ن، ص ص٤ ـ ٥، ٨، ١٢، ١٦ ـ ١٧، ١٨.

الداخلي، يُعمرون البلاد[١] وينظمون أحوال الرعية والجند[٢]. وهذا أمر طبيعي لأن هؤلاء الأمراء هم،في نهاية المطاف، مجاهدون ويلقبون بهذا الإسم[٣]. والناس يستريحون بهم ويزيدون منهم اعظاماً[٤].

هكذا نجد للتاريخ ،في مثل هذا النمط من الكتابة التاريخية ، مفهوم مغاير للمفهوم الذي يعطيه إياه مؤرخ التاريخ العام. والتاريخ ليس تأريخاً للخليفة أو سلطته المركزية ومن ثم تغييب للآخر الموجود في الأطراف أو الإعتراف بوجوده إضطراراً، بل هو بنمطه المحلي تاريخ لهذا المهّمش أو الذي لا يعطيه التاريخ العام حقه ومكانته المستحقة في السياق الخبري.

ولكي نحصل على صورة أكثر وضوحاً، ووجهة نظر محلي أكثر شمولية، نستعين بتاريخ محلي آخر ذا مكانة أرفع في تدوين تاريخ إحدى الإمارات الكُردية في العصر الإسلامي الكلاسيكي، وهو (تاريخ ميافارقين وآمد) أو (تاريخ الفارقي) للمؤرخ إبن الأزرق الفارقي (ت ٥٧٢هـ/١١٧٦م)[٥]. وقد طبع منه الجزء الخاص بالإمارة الدوستكية-المروانية الكُردية دون الأجزاء الأخرى. في هذا الجزء نجد بأن للكُرد، خاصة أمراء هذه الإمارة، وجود - إلى حدما - مركزي، ووجودهم هذا وجود شرعي لا غبار عليه. فهو الوجود المعترف به رسمياً من قبل الخلافة العباسية حيث ينفذون ما عليهم من شروط؛ فيقضون على أهل الفتن والفساد[٦]، ويعمرون ويبنون[٧]، ويورد الفارقي

---

(١) م. ن، ص١١.

(٢) م. ن، ص١٣.

(٣) م. ن، ص١٦.

(٤) م. ن، ص٨، ١٠.

(٥) أحمد بن يوسف بن علي بن الأزرق، من أهالي مدينة ميا فارقين الكُردية في إقليم الجزيرة، حيث ولد فيها سنة (٥١٠هـ/١١١٦م). سافر الفارقي إلى الكثير من المدن والبلدان الإسلامية وغير الإسلامية، وتولى مناصب إدارية عديدة بمدينته منها منصب الأشراف على الأوقاف وغيرها. وأشهر مؤلفاته هو كتابه هذا عن تاريخ ميافارقين وآمد. عنه راجع: بدوي عبداللطيف عوض: مقدمته لتاريخ الفارقي، ص ص١ـ ٤٧.

(٦) تاريخ الفارقي، ص،١٠٢ـ ١٠٣ .

(٧) م. ن، ص ص٨٦ ـ ٨٧ .

روايات آخرى ليثبت شرعية وجودهم[1]. ولتوضيح ذلك أكثر نقتصر كلامنا على ما يورده هذا المؤرخ عن عهد أشهر أمراء هذه الإمارة، وهو الأمير نصر الدولة أحمد بن مروان الكُردي والذي تولي حكم هذه الإمارة من سنة (٤٠٢هـ / ١٠١٢م) إلى (٤٥٣هـ/ ١٠٦١م)، حيث أطال الفارقي في ذكر أخباره[2]. وليس هذا بمستغرب وهو الأمير الذي طبق شهرته الآفاق، ويعد من أبرز الشخصيات الكُردية في العصر الإسلامي الكلاسيكي، وقد وصلت الإمارة في عهده إلى أوج إزدهارها السياسي والحضاري وإتساعها الجغرافي ؛ فكما يقول الفارقي عنه إنه (ملك ما لم يملك أحد مثله، وتنعم مالا يتنعم أحد غيره، وقصده الناس من كل جانب)[3] وكانت أيامه (مشرقة كالأعياد)[4] وباتت دولته (غير الدولة)[5]، وقد أثارت سيرته إعجاب الكثير من المؤرخين المسلمين فتحدثوا عنه كأحد كبار الأمراء في المجال الإسلامي[6].

ومقارنة بسيطة بين ما يكتبه مؤرخ التاريخ العام عن هذا الأمير مع ما يكتبه الفارقي عنه، يبين لنا مدى إتساع نظرة المؤرخ المحلي في رؤية الوجود الكُردي في التاريخ، فإذا كان مؤرخ التاريخ العام يقتصر، في تدوين الأخبار، على الأمير وتحركاته السياسية وبعض سياساته الإدارية والإقتصادية[7]، فإن المؤرخ المحلي يزيد على ذلك ويذكر ما يمكن أن يعطي لهذا الأمير نوع من المركزية في التاريخ. فهو يركز على عدالته[8] وحياته الإجتماعية[1] وأعماله العمرانية الكثيرة والمتعددة[2]، هذا بالإضافة

---

(١)م. ن، ص ص٩١ ـ ٩٢ .

(٢)يشمل سيرته وأحداث عصرهٍ من ص٩٣ إلى ص١٧٧ من الجزء المطبوع للكتاب.

(٣) م. ن، ص ١٤٣ .

(٤)م. ن، ص ١٤٤ .

(٥) م.ن،ص١٦٦.

(٦) إبن الجوزي: المنتظم، ج٩، ص ص ٤٦٦١ ـ ٤٦٦٢. إبن الأثير: الكامل، ج٩، ص٢٦. إبن خلكان: وفيات الأعيان، ج١، ص٥٧. أبو الفداء: المختصر، ج٢، ص١٨٩. الذهبي: العبر في خبر من غبر، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد، (بيروت: د. ت)، ج٢،ص ٣٠٠. إبن الوردي: تاريخ إبن الوردي، ج١، ص٣٦٧. اليافعي: مرآة الجنان، ج٣، ص٥٧. إبن كثير: البداية والنهاية، ج١٢، ص٨٧.

(٧) قارن إبن الجوزي: م. ن، ص.

(٨) الفارقي: م. ن، ص ص ١١٤ ـ ١١٥، ١٢٦، ١٦٩، ١٧٢ .

إلى سياساته وعلاقاته مع القوى الخارجية[٣]. ولا ينسى المؤرخ رواية أخبار أخرى تتعلق بسلطة الأمير ووجوده الشرعي، كذكره لقضاة الإمارة[٤]، ووزرائها وسيَرهم[٥]، كذلك أخبار أصحاب المناصب الإدارية الأخرى[٦].

ان ما يقوله مؤرخ التاريخ العام وما يتبعه من منهج في إنتقاء الروايات المتعلقة بالأمراء والإمارة ككل هو،في الوقت نفسه، إخفاء لتاريخ يدون المؤرخ المحلي تفاصيله. ولكن هذا الأخير له منهجه أيضاً في القبول والإستبعاد، فهو لايريد أن ينكث العهد الذي قطعته المعرفة التاريخية الإسلامية ككل مع السلطة في التركيز على مركزية السلطة السياسية، أيّ ما كان شكلها، مقابل تهميش المجتمع ومؤسساته المختلفة. فنحن نعرف أكثر عن النشاط العمراني في الإمارة[٧] مما نعرفه عن العائلة كوحدة إجتماعية رئيسية في كل مجتمع بشري، فالتاريخ هو تأريخ للسلطة المحلية بالدرجة الأولى؛ هو تأريخ للسلطة الحاكمة في المدينة أو المنطقة التي خصها المؤرخ المحلي بالدراسة والتدوين، والنشاط العمراني هو من صميم عمل هذه السلطة وشرعيتها وبالتالي فهو قابل للتدوين، في حين أن العائلة وغيرها من المؤسسات الإجتماعية لا تمثل هذه الشرعية وهي - أي العائلة - في حيز (اللاّمفكر فيه) بالنسبة للمؤرخ، كما اشرنا من قبل.

وبرأينا كان همّ الفارقي - وهو يدون أخبار نصر الدولة - منصب على أن يتمركز ما يكتبه عنه حول وجوده في بلاده - كما رأينا - بل وفي خارجها أيضاً[٨]، وإن لم

---

(١) م. ن، ص ص١٢١ ـ ١٢٢، ١٤٢، ١٤٥، ١٥٠، ١٧٨ ـ ١٨٠.

(٢) م. ن، ص ص١٢٣، ١٤١، ١٦٣ ـ ١٦٤، ١٦٨ ـ ١٦٩.

(٣) م. ن، ص ص١٠٨ ـ ١١٠، ١٣١، ١٥٩، ١٦٢.

(٤) م. ن، ص١٢٧، ١٤٦ ـ ١٤٧، ١٦٢، ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٥) م. ن، ص ص ١٢٨ ـ ١٣١، ١٣٨ ـ ١٤٠، ١٥١ ـ ١٥٢.

(٦) م. ن، ص١٣١، ١٤٧، ١٤٩، ١٦٤، ١٦٥.

(٧) راجع، م. ن، ص ص١٦٣ ـ ١٦٤، ١٦٨ ـ ١٦٩. وقارن مع، إبن شداد: الأعلاق الخطيرة، ج٣، ق١، ص ص٢٧٢ ـ ١٧٣.

(٨) الفارقي: م. ن، ص ص ١٥٨ ـ ١٥٩، ١٧٦ ـ.١٧٧

يصبح هذا الوجود مركزاً لوحده أو مثل الوجود المطلق؛ فالفارقي نفسه عندما يخصص الجزء الأكبر من تاريخه - أي الجزء المطبوع منه[1] - لهذه الإمارة وأمرائه، لا يعني ذلك - بالنسبة له - بأن لهؤلاء مركزية سلطوية مطلقة دون غيرهم، فوفقاً لرؤاه كانت هنالك - إلى جانب المروانيين - قوى سياسية أخرى متنفذة لا يمكن إهمال وجودها، بل ويجب أن يدون بعض أخبارها، ومن هذه القوى العباسيين[2] كرمز للسلطة الشرعية، والبويهيين[3]، كذلك الفاطميين - حكّام مصر وبلاد الشام (٣٥٨ - ٥٦٧هـ/ ٩٦٩ - ١١٧١م)[4] - بل وحتى الوزراء والكتاب وغيرهم من الشخصيات المتنفذة في المجال الإسلامي[5] والذين عاصروا هذه الإمارة. وكأن الفارقي بذلك، وكما نرى، يريد أن يقول بأن هنالك - إلى جانب هذه السلطة المحلية - مراكز سلطوية أخرى مؤثرة على الأحداث العامة، والسلطة التي يدون هو أخبارها لها وجود مع هذه السلطات. أي أن وجود الإمارة الدوستكية - المروانية مرتبط بوجود هؤلاء؛ فهو وجود مع العباسيين، مع البويهيين، مع الفاطميين، بمعنى وجودهم مع جميع السلطات القوية القائمة في المجال الإسلامي و مرتبط بالسلطات السياسية الأخرى أيّ كان شكلها مما يدل على إيمان الفارقي بتجزئة الرؤية إلى التاريخ، وعدم السير على مسار واحد خاص بمركز سلطوي واحد. من هنا نجد في تاريخ الفارقي مبرراً لنا لتسمية هذه المرحلة من الوجود الكُردي في التاريخ بمرحلة الوجود مع السلطة.

يدون الفارقي، إذن، تأريخاً عاماً لكن مع إعطاء بعض المركزية للكُرد، فالمؤرخ يفكر ضمن منظومة شمولية يكوّن الكُرد فيها جزءاً إلى حدما رئيسي. وإذا كان هنالك نوع من الخروج عن هذه المنظومة فهو بإتجاه جدلية (الآخر) و (النحن) من جديد، والذي كان يعمل بها غيره من مؤرخيّ التاريخ العام وإن كان العمل في هذه المرحلة

---

(١) لم أستطع الوقوف على ما ورد في الأجزاء غير المطبوعة بسبب ظروف إقليم كُردستان والعراق، وهذه الأجزاء موجودة الآن بمكتبة المتحف البريطاني بلندن.

(٢) م. ن، ص ص٦٤ - ٦٥، ١٣١ - ١٣٢ ، ١٣٤ - ١٣٥، ١٩٣ .١٩٤.

(٣) م. ن، ص ص٥٤ - ٥٥، ٦٢ - ٦٣ ، ١٣٣ - ١٣٤، ١٣٦، ١٥٣ .١٥٦.

(٤) م. ن، ص ص٧١ - ٧٢، ٩٢ - ٩٣، ١٤١.

(٥) م. ن، ص ص٦٩ - ٧٠، ٧٩، ٨٤ - ٨٥، ١١٦، ١٢٣، ١٣٧ - ١٤٥.

إنحصر بهذه الجدلية، على مستوى الوجود السياسي، في التعامل مع القوى الموجودة في دار الكفر أو الحرب، فهم دوماً (آخرنا) نحن الموجودين في دار الإسلام بمختلف إنتماءاتنا العقيدية والسياسية الإسلامية. والروم البيزنطنيين في تاريخ الفارقي هم هؤلاء (الآخر) الذي يعطي وجودهم السلبي لحكم هذه الإمارة الكُردية الشرعية اللازمة للوجود السياسي مع غيرها في دار الإسلام؛ فهم - أي الكرد - الواقفون في مناطقهم بوجه هذا الآخر - غير الإسلامي؛ يتعاملون معه، ويسوسونه وفقاً لمصلحة الجماعة الإسلامية وبالإعتماد على دعم هذه الجماعة[1]، وإن كان هنالك في بعض الأحيان نوع من المعاونة معه[2]، فهو لمصلحة الجماعة أيضاً.

---

(١) ينظر مثلاً، م. ن، ص٦١، ٩٦ ـ ٩٧.

(٢) ١٢٤ م. ن، ص٨٤.

المبحث الثالث

الوجــــود الجهـــــادي للكُـــــرد

١ – نحو تشكّل الشخصية الجهادية

تقع هذه المرحلة بين سقوط الامارات الكرّدية الى نهاية حقبة البحث، أي من القرن الخامس الهجري الى القرن الثامن الهجري حيث ظهور ابن خلدون. وهذه المرحلة - على الرغم من طولها - تمثل مرحلة مكملة للمراحل السابقة في ترسيخ اسس المعرفة التاريخية الاسلامية ورؤاها للعناصر والمجموعات البشرية المتنوعة ومدى تحقق وجودهم في التاريخ. فكانت هذه المعرفة - خلال هذه المدة - تخطو خطوات بطيئة وتعيد إنتاج مفاهيمها، لاسيّما ما يتعلق منها بالموضوع الأساس لهذا الفصل أي مسألة الوجود التاريخي للكرُد، كمجموعة بشرية معينة، في التاريخ الإسلامي.

شهدت هذه المرحلة تقلبات كثيرة في مواقف المؤرخين، وان لم تكن بمثل القطيعة التي حدثت بين مرحلة الموجود خارج السلطة والمرحلة التي تليها. والسبب في ذلك يعود الى ظهور عنصر عضوي تحكم بالمعرفة التاريخية، منذ ما بعد المرحلة الاولى، وحدّد مسارها، بحيث لم يتمكن المؤرخون من الانحراف عن هذا المسار، فيما يتعلق بالكرُد طبعاً، ومن ثم محاولة تغييبهم في التاريخ. وذلك لأن وجودهم، وبالنفسية الغضبية (الشجاعة) التي امتلكوها، بات حاجة سياسية -

عسكرية للجماعة الاسلامية. هذه الحاجة الى الكرُد هي التي طبعت المعرفة التاريخية المنتجة في هذه المرحلة بطابعها الخاص، حيث ان العنصر الذي اشرنا اليه وتحكم بمسار التاريخ المكتوب هو "الجهاد" او القتال الذي اصبح فرض على المسلمين بسبب الهجمات الخارجية التي تعرضت لها دارهم.

وقبل الخوض في ذلك علينا ان نشير الى ان وجود الكرُد في التاريخ، بالمعنى الذي ترسخ في المبحث السابق وتمثل في الامارات الكرُدية، لم يستمر طويلاً نظراً لظهور قوة سياسية اتسم حكمها - في بدايتها الاولى - بالمركزية، فطغت اخبار هذه القوة على التدوين التاريخي الاسلامي. هذه القوة التي ظهرت في اوائل القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي لم تكن الا المجموعات القبلية التركية المعروفة باسم السلاجقة[١]، والمتميزة بقوة الشكيمة وكثرة العدد[٢]. فكان مجيء هؤلاء واستيلاؤهم على مقاليد الحكم في الكثير من البلاد الاسلامية، بل ودخولهم بغداد عاصمة الخلافة العباسية سنة (٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م)، ايذاناً ببداية مرحلة جديدة تبوأ فيها السلطان السلجوقي مركزاً "سلطوياً" رفيعاً في البلاد التي اخضعوها وحكموها لفترة طويلة نسبياً، تربو عن قرن ونصف. وكانت بلاد الكرُد، وما وجد فيها من الامارات المحلية، احدى هذه البلاد التي استطاع السلاجقة الاستيلاء عليها تدريجياً، وانهوا فيها حكم غالبية هذه الكيانات السياسية الكرُدية او أخضعوها[٣]، وبذلك "انقرض الأكراد في أعمالهم، واندرجوا في جملة السلطان السلجوقي"[٤].

---

(١) السلاجقة فرع من قبائل الغزُ التركية، عرفوا بالسلاجقة نسبة الى جدهم (سلجوق بن دقاق) احد زعماء هذه القبائل. وقد هاجروا بلادهم الى بلاد ماوراء نهر جيحون في خراسان، واعتنقوا الاسلام، ثم بدأوا بالزحف نحو عمق العالم الاسلامي. عنهم راجع: الحسيني: زبدة التواريخ — اخبار الامراء والملوك السلجوقية، تحقيق: محمد نورالدين، ط٢، (بيروت: ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، ص٢٣ ومابعدها. البنداري: تاريخ دولة آل سلجوق، (بغداد: ١٩٦٤)، ص ص٧ — ١٠.

(٢) ابن الاثير: الكامل، جـ٩، ص٤٧٥.

(٣) ليس من موضوعنا الدخول في تفاصيل مجيء السلاجقة وما ترتب عن ذلك من سقوط للامارات الكرُدية، حيث قامت الباحثة نيشتمان بشير محمد بدراسة هذا الموضوع وبشكل تفصيلي، لذا يمكن الرجوع اليها: الكرُد والسلاجقة — دراسة في العلاقات السياسية (٤٢٠ — ٥٢١هـ/ ١٠٢٩ — ١١٢٧م)، اطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة صلاح الدين، (اربيل: ٢٠٠٠)، ص ص١٨٩ — ٢٣٦.

(٤) ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، جـ٤، ص٦٩٩.

أما عن موقف المعرفة التاريخية الإسلامية من هذه الأحداث، ومن الوجود الكردي على وجه الخصوص، فلا تظهر بشكل واضح مع وصول طلائع القبائل التركية الغُزية لأن هذه البداية صاحبها الخراب والدمار لبلاد الكرُد فلم يرض عنها حتى المؤرخين[١]، هذا بالاضافة الى عدم وضوح ملامح هذه الفترة الى ان تمكن السلطان السلجوقي (طغرل بك)[٢] من استتباب الامن وترسيخ اسس دولته مما رسم - الى حدما - الخطوط الرئيسة والملامح العامة للتدوين التاريخي الخاص بهذه المرحلة[٣]. فقد ساند المؤرخون، وان لم يصرحوا بذلك، السلاجقة من خلال التركيز على اخبارهم واعطائهم المركز السامي في كتبهم مما يعتبر دليلاً واضحاً على المنحى الذي اتخذته المعرفة التاريخية في هذا السياق. ومما يقوي موقف المعرفة التاريخية هذا اضطرار الامراء الى الاعتراف بالسلطة السلجوقية وسيادتها عليهم، فقد اعلن امراء الكرُد ولاءهم وتبعيتهم للسلاجقة[٤] ويعني هذا افضلية هؤلاء عليهم. فأنعكس ذلك، ولاشك، في ذهنية المؤرخ الذي لايبدي كثير اسف على سقوط الامارات الكرُدية، وان كان ذلك يعني - بالنسبة للكرُد - زعزعة وجودهم في التاريخ. والسياسة التي اتبعها السلاجقة تناسب ميول المؤرخ الوحدوية، ونظرته الى السلطة التي تتجه نحو المركزية، وتبدي قدرتها على حفظ وتأمين وحدة الجماعة الاسلامية[٥]، خاصة بعد ان تمكن هؤلاء من تثبيت سلطتهم التي استمدت شرعيتها من الاعتراف العباسي بهم[٦].

---

(١) ينظر مثلاً: ابن الاثير: الكامل، جـ٩، ص ٣٩١، ٥١٧، ٥٢٨، ٥٢٩. البنداري: م.س، ص١٠. ابو الفداء: المختصر، جـ١، ص١٦٨.

(٢) طغرل بك: محمد بن ميكائيل بن سلجوق بن دقاق زعيم السلاجقة، تمكن من تثبيت اركان الدولة السلجوقية، واستولى على الكثير من البلاد بضمنها بغداد، وحكم الى وفاته في عام (٤٥٥هـ/ ١٠٦٣م). ابن خلكان: وفيات الاعيان، مج٥، ص ص ٦٣–٦٧.

(٣) عن هذه الملامح، واشهر مؤرخي الفترة السلجوقية، راجع:

Claud (Cahen): The Historiography of the suljuqid period, in: Lews and Holt: Op. Cit, PP. 59-78.

(٤) ابن الاثير: الكامل: جـ٩، ص ص٥٥٦ – ٥٥٧، ٥٩٨ – ٥٩٩. ابو الفداء: المختصر، جـ٢، ص ١٧٢. ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، جـ ٤، ص٦٩٩.

(٥) قارن: البنداري: م.س، ص٦٥.

(٦) قارن: حسين (امين): تاريخ العراق في العصر السلجوقي، (بغداد: ١٩٦٥)، ص ص١٢٥ – ١٢٦.

هذه المركزية التي اعطيت للسلاجقة لم تكن تعني تهميش الوجود الكردي في التاريخ. فالتطورات السياسية التي حدثت لم تؤدّ الى الرجوع القهقري، في موقف المؤرخين من الكرُد، الى ما كان لهم من موقف في المرحلة التي سميناها مرحلة الوجود خارج السلطة، وتغييب الكرُد من التاريخ. لأن وجود هؤلاء كان طبيعياً في هذا التاريخ السلجوقي المغاير، بنوع من الانواع، للتاريخ الذي يركز على السلطة المركزية بالمعنى المفهوم لها في السابق. فالكرُد لهم وجودهم الى جانب السلاجقة، ولايهمل المؤرخ الحضور القوي للامراء الكرُد[(١)]، كما انه لايستطيع ان يحجب المشاركة الفعّالة للكُرد في "المعارك الجهادية" التي كان يخوضها السلاجقة، خاصة مشاركتهم في معركة (ملا زگرد)[(٢)] الشهيرة في سنة (٤٦٣هـ/١٠٧١م)[(٣)] ضد الامبراطورية البيزنطية، والتي انتهت بانتصار ساحق للسلاجقة، مما أثر بشدة على مجريات الاحداث في المنطقة، حيث تعتبر هذه المعركة بداية مبكرة للحروب الصليبية وتحفيزاً للقوى الغربية للهجوم على دار الاسلام[(٤)].

وعودة الى موضوعنا نقول بأنه على الرغم من اعتراف المؤرخين بالوجود الكرُدي في تاريخ هذه المرحلة، الا انهم لا ينسون - وهم يدونون الاخبار المتعلقة بالجانبين

---

(١) ابن الجوزي: المنتظم، جـ٩، ص ٤٦٠٣. ابن الاثير: الكامل، جـ٩، ص ٥٩٩، ٦١٣ – ٦١٤، ٦٣٩، ٦٤٧. جـ١٠، ص٢٩٥، ٣٤٢، ٣٤٦، ٣٤٧. البنداري: م. س، ص١٩، ٢٦، ٣٨. سبط ابن الجوزي: مراة الزمان في تاريخ الاعيان، حوادث (٤٤٨ – ٤٨٠هـ) عني بنشره وراجعه: علي سويم، (انقرة: ١٩٦٨)، ص١، ٥٩، ٧١، ١٧٢. ابو الفداء: المختصر، ج٢، ص٢٢٢. ابن الوردي: تتمة المختصر، جـ٢، ص١٨.

(٢) **ملا ذگرد**: وردت اسمها في المصادر القديمة بصيغ مختلفة مثل "منازجر، مازنكرد، منازكرد" وغيرها. وهي مدينة كانت تقع في اقليم الجزيرة الفراتية بين خلاط وبلاد الروم. ويسميه الكُرد اليوم بـ"**مازگيّرد**" وهي قضاء في محافظة "ديرسيم" في كُردستان تركيا. ياقوت: معجم البلدن، مج٥، ص٢٠٥. **غەفور: فەرهەنگی جوگرافیایی** كوردستان، ل١٠١.

(٣) عن المشاركة الكُردية في هذه المعركة راجع: الفارقي: تاريخ الفارقي، ص١٨٧. سبط ابن الجوزي: م. س، ص١٤٨. الدواداري: كنز الدرر وجامع الغرر – الدرة المضيئة في اخبار الدولة الفاطمية، تحقيق: صلاح الدين المنجد، (القاهرة: ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م)، ص٣٩٣. محمد: الكُرد والسلاجقة، ص ص١٧٧ – ١٨٨.

(٤) راجع عن ذلك: ستيفن (رنيسمان): تاريخ الحروب الصليبية، نقله الى العربية: السيد الباز العريني، ط٢، (بيروت: ١٩٦٧)، ص١٠٠. قاسم (عبده قاسم): ماهية الحروب الصليبية، (الكويت: ١٩٩٠)، ص ص٩٠ – ٩١.

- أفضلية السلاجقة على الكُرد[1] وعدم مضاهات الكُرد لهؤلاء حتى حين يدّب الضعف والانحلال في اوصال الحكم السلجوقي. نرى ذلك بشكل واضح عند احد كبار المؤرخين وهو ابن الاثير الجزري[2]، وذلك عندما يتحدث عن سياسة احد امراء السلاجقة -وهو جيوش بك[3]- لإخضاع اصحاب القلاع والامراء الكرُد في اعمال الموصل والجزيرة، اذ يقول في حوادث سنة (٥٠٩هـ/ ١١١٥م): "وكان الاكراد...قد انتشروا وكثر فسادهم وكثرت قلاعهم، والناس معهم في ضيق والطريق خائفة...وتولى قصدهم بنفسه - أي جيوش بك - فهربوا...وامنت الطرق وانتشر الناس واطمأنوا وبقي الاكراد لايجسرون ان يحملوا السلاح لهيبته"[4] هكذا القائد السلجوقي، بنظر المؤرخ، يمثل الوجود الايجابي في احداث هذه السنة، ولاعجب في ذلك فهو يحفظ الامن ويعطي للناس الامان بكسر شوكة الكرُد الذين يمثلون الوجود السياسي السلبي في هذا التاريخ.

هذه الرؤية وهذا التعامل مع الكرُد يستمر في المرحلة اللاحقة عندما تنقسم الدولة السلجوقية وتظهر على انقاضها مجموعة من الدويلات والامارات السلجوقية حكمت كل واحد منها منطقة معينة وعرف اكثرها بالاتابكيات[5]، وقد استأثر تاريخ بعضها ولاسيما الاتابكية الزنكية في الموصل واطرافها، بأهمية خاصة، تلك

---

(١) مثلاً ينظر: ابو الفداء: المختصر، ج٢، ص٢١٥. ابن الوردي: م. س، جـ٢، ص١٤.

(٢) ابن الاثير: ابو الحسن عزالدين علي بن ابي الكرم محمد الجزري الشيباني. ولد سنة (٥٥٥هـ/ ١١٦٠م) في مدينة جزيرة ابن عمر الكرُدية. وقد توجه هو وعائلته الى الموصل وتبوء ابناء هذه العائلة مناصب عليا في البلاط الزنكي، وكان ابن الاثير من المقربين من الامراء الاتابكة. وهو يعد من كبار علماء عصره واشهر مؤرخيه، عاصر حقبة الحروب الصليبية وهجمات المغول. له الكثير من المؤلفات منها: "الكامل في التاريخ" و"الباهر في تاريخ الدولة الاتابكية بالموصل" و"اللباب في تهذيب الانساب". توفي هذا المؤرخ سنة (٦٣٠هـ/ ١٢٣٣م). ابن خلكان: وفيات، مج٣، ص ص٢٨٩ – ٢٩١. وللتفاصيل عنه راجع: السامر: ابن الاثير، (بغداد: ١٩٨٦)، ص١١ ومابعدها.

(٣) جيوش بك: من امراء السلاجقة، تولى امر الموصل لمدة الى ان عزل عنها سنة (٥١٥هـ/ ١١٢١م)، ابن الاثير: الكامل، جـ١٠، ص٥٨٨.

(٤) م. ن، جـ١٠، ص٦٠٤.

(٥) اتابك: لفظ تركي مركب من كلمتين "اتا" أي الاب، و "بگ" بمعنى الامير، فيعني اتابك، اذن، الوالد الامير. القلقشندي: صبح الاعشى، جـ٤، ص١٨.

الاتابكية التي اسسها القائد المشهور عمادالدين زنكي (٥٢١- ٥٤١هـ/ ١١٢٧ – ١١٤١م)[١]. وقد أثر ظهور هذه الاتابكية بشكل مباشر على موقعية الكرُد ووجودهم في التاريخ، لاسيّما عندما استولى عمادالدين زنكي على مناطق واسعة من بلاد الكرُد وانهى حكم الكثير من الامارات والزعامات القبلية الكرُدية[٢]. هنا ايضاً نرى الوجود السلبي للكرُد في التاريخ بسبب طغيان وجود عمادالدين زنكي القوي على ساحة المؤرخ الذي يعرف اهمية هذا القائد لكونه من المجاهدين ضد قوى العدوان من الصليبيين. فكل ما يقوم به من اعمال يكتسب ايجابيته من المنظور الديني الجهادي، فلا يجب على الكرُد ان يقفوا بوجه هذا الموجود التاريخي الايجابي والضروري للجماعة الاسلامية التي يتحدث المؤرخ بأسمها. فعمل عمادالدين زنكي تجاه الكرُد وقضائه على كياناتهم المحلية انما هو تأمين للرعايا وتطمين لهم لأنهم كانوا مع الكرُد"في ضرّ عظيم"[٣].

هكذا يترأى لنا بأن الكتابة التاريخية الاسلامية في عهد السيطرة السلجوقية، واتباعهم من الاتابكة، لم يطرأ عليها تغيير جذري في الفكرة او في ذهنية المؤرخ وهو يروي الاحداث، فالمؤرخ لا يزال يريد ان يكون وفياً للسلطة المركزية او بتعبير ادق، السلطة التي يعتقد المؤرخ بمركزيتها وشرعية حكمها لحضورها القوي في الميدان السياسي. حيث ان الدولة السلجوقية؛ سلاطينها وامرائها، هي الموجود الايجابي الذي يسير في فلكه الموجودات التاريخية الاخرى كالكرُد. وهؤلاء ايضاً – أي الكُرد - لايمكن اهمالهم وغض الطرف عن وجودهم لمشاركتهم الفعّالة في العمل السياسي وان كان وجودهم هذا يتبع وجود من يتمركز فكر المؤرخ حوله.

---

(١) عن هذه الاتابكة ومؤسسها راجع: ابن الاثير: الباهر، ص١٨ وما بعدها. عمادالدين (خليل): عمادالدين زنكي، (بيروت: ١٩٧١)، ص٣١ ومابعدها.

(٢) ابن الاثير: الكامل، جـ١١، ص١٦. الباهر، ص٣٦، ٥٧، ٦٤. ابن العديم: زبدة الحلب في تاريخ حلب، تحقيق: سيامي الدهان، (دمشق: ١٩٥٤م)، جـ٢، ص٢٥٤. ابن واصل: مفرج الكروب في اخبار بني ايوب، جـ١، ص ص٣٤ – ٣٦، ٤٣، ٥٥ –٥٧. ابو الفداء: المختصر، جـ٣، ص٨، ١٦، ١٨.

(٣) ابن واصل: م. ن، جـ، ص٥٦.

ولكن هذه الطريقة في التفكير وهذه الرؤية للمركزية، من موقعية الكرُد في التاريخ، كانت بحاجة الى التجديد واعادة الترميم وفقاً للمتغيرات التي عصفت بالمجال الاسلامي، فكان لابد للمؤرخ ان يرى هذه المتغيرات ويفكر بالمركزية في اطارها. والمتغيرات التي نتكلم عنها هي الهجمات التي تعرض لها المسلمون من قبل قوىً هددت "دار الاسلام" في الصميم، أي هجمات الصليبيين، ومن ثم هجمات القبائل المغولية المعروفة. وقد تركت هذه الهجمات خاصة الحروب الصليبية، او ما كان يطلق عليه المسلمون آنذاك "حرب الفرنجة" نسبة الى الفرنسين، والتي امتدت زهاء قرنين من الزمن (٤٩٣ – ٦٩٢هـ/ ١٠٩٩ – ١٢٩٢م)، اثاراً خطيرة على جميع المجالات الحياتية للجماعة الاسلامية، فحاولت الثقافة العربية الاسلامية ان تواكب هذه التأثيرات وترصدها.

هذه الحروب، التي اعلنتها البابوية ونفذتها الشعوب والقوى والسلطات السياسية الغربية[1]، هددت الجماعة الاسلامية بشكل مباشر لاسيّما بعد ان تمكن الصليبيون، مستغلين عدم وجود قوة سياسة - عسكرية في الجبهة الاسلامية قادرة على صدهم، من الاستيلاء على الكثير من المناطق الاسلامية امتداداً من الجزيرة الفراتية وبلاد الشام الى تخوم مصر. فكان ذلك صدمة للمسلمين الذين بات عليهم الآن ان يواجهوا هؤلاء ويخلصوا البلاد التي استولوا عليها من قبضتهم. فأثر كل ذلك، ابلغ تأثير، على طريقة تفكير الجماعة الاسلامية بمختلف عناصرها وطبقاتها وقواها السياسية.

فيما يتعلق بالجانبين المتحاربين، كانت هنالك مواقف ورؤى مختلفة ومتباينة عن هذه الحروب. ففي المجال الاسلامي، وهو موضوعنا هنا، كانت لهذه الحروب عواقب بعيدة المدى لم تقف عند اللحظة التاريخية للأحداث بل تعدتها الى مراحل متقدمة من مخيال هذه الجماعة بحيث صرنا نرى الى اليوم مواقف مجتمعات هذا المجال تجاه الغرب متأثرة بأحداث كان - والتعبير لأحد الباحثين - من المفروض ان

---

(١) راجع عن هذه الحروب، من حيث قيامها واسبابها: ارنست (باركر): الحروب الصليبية، ت: السيد الباز العريني، (القاهرة: ١٩٦٠م)، ص ص١١ – ٢٦. عبده قاسم: ماهية الحروب الصليبية، ص ص ٥٧ – ٩٨.

تنتهي قبل سبعة قرون[1]، فما بالك باللحظة التاريخية التي اندلعت فيها هذه الحروب، وتأثيراتها على الرؤى والمواقف المتشكلة آنذاك او بعدها بقليل عن هذه المرحلة التاريخية، خاصة رؤى ومواقف المعرفة التاريخية، موضوع هذه الرسالة.

والحقيقة كان المؤرخ المنتمي لذلك العصر والمتأثر به، يحس ويدرك "فرادة" العصر الذي يعيش فيه او يروي احداثه "الخطيرة" و"المصائب" التي ألمت بالأمة التي ينتمي اليها[2]. فكان عليه ان يعيد النظر فيما يكتبه من الاخبار، فيركز على تلك التي يثير الذاكرة الجماعية، ويذكر الناس بالقيّم الاخلاقية والسياسية الغابرة، لاسيّما تلك العائدة الى العصور الاسلامية الاولى - عصر الرسول والخلافة الراشدة - والبحث عن مشابهاتها الآنية، وذلك لكي يتمكن من تحقيق الهدف الاهم بالنسبة لزمنه وهو تجييش الجماعة الاسلامية دينياً وسياسياً لتكون مستعدة لمواجهة الاخطار المحدقة بها[3].

فرض هذا الاطار محدودية التفكير في "التاريخ" على المؤرخ، اذ يجب ان يكون فكره محصوراً بهذه الاحداث المصيرية، وان يتعامل مع هذه الاحداث بمحدودية مطلقة لما لها من تهديد مباشر لكيان جماعته، وتقويض لفكرة الامة - الدولة الاسلامية وان كانت هذه الفكرة آنذاك اقرب الى التمني منها الى الحقيقة الواقعة. قلنا محدودية التفكير ونقصد بها ما يمكن - من الاحداث - ان يكون التفكير في تدوينه صائباً ومعبراً عن احتياجات الدفاع عن الجماعة ووحدتها ضد الآخر - العدو المهدد لكيانها. لذلك نجد هؤلاء المؤرخين المنتمين - قلباً وقالباً - للفضاء العام الذي خلقته الحروب الصليبية، كذلك الهجمات المغولية التي أعقبتها، يترصدون اخبار كل من يتصدى او يحاول التصدي لهؤلاء او يشارك في جيوش مختلف القوى الاسلامية في عملية التصدي هذه.

---

(١) امين (معلوف) الحروب الصليبية كما رآها العرب، (بيروت: ١٩٩٨)، ص١٢١.

(٢) ينظر ما يقوله: عماد الكاتب: الفتح القسي، ص ص٤٨ — ٤٩. وقارن مع: ابن الاثير: الكامل، جـ١٢، ص ص١٢٣ — ١٢٤، (وهو يتحدث عن مجيء المغول والأهوال الذي اصاب المسلمين من جراء ذلك). وانظر ايضاً: ابو شامة: الروضتين، جـ١، ق١، ص٤.

(3) Khalidi: op. Cit, P. 148

من هنا يمكننا الحكم على مدى مقبولية الوجود الكرُدي في تاريخ هذه المرحلة الطويلة نسبياً. والحقيقة ان حضور الكرُد في هذه المرحلة حضور قوي وفعّال، وذلك بتأثير من اسلامهم واندماجهم الكلي في الجماعة الاسلامية، كذلك قدرتهم القتالية التي عرفوا بها، هذا بالاضافة الى ان بلادهم كانت في مقدمة المناطق التي تعرضت للهجوم الصليبي، خاصة مدينة الرها واطرافها، كذلك هجماتهم على مناطق اخرى في الجزيرة الفراتية[1]، ولكونهم، ايضاً، من الشعوب الاسلامية القريبة من جبهات القتال في بلاد الشام. فكانوا من اوائل من استجاب لنداء الجهاد، وظهر قادة بينهم حاولوا - الى جانب غيرهم - مجابهة الصليبيين، خاصة في بداية القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي[2].

هذه الاستجابة الكرُدية كان لها رجع صدى في الكتب التاريخية التي ألفت عن بدايات هذا الصراع. ولعل من اوائل المؤرخين في هذا المضمار هو ابن القلانسي العميد[3] وكتابه (ذيل تاريخ دمشق). وللكتاب اهمية استثنائية لكونه يقدم رواية معاصرة لبداية الحملات الصليبية حتى سنة وفاة المؤرخ (سنة ٥٥٥هـ/ ١١٦٠م)، فهو شاهد عيان او سامع لغالبية الحوادث التي يدونها[4]. وقد اشار هذا المؤرخ الى دور بعض من القادة الكرُد في هذه الحروب[5]، وهو يشيد ببعض المواقف "الجهادية"

---

(١) ابن الاثير: الكامل، جـ ١٠، ص ٦٣. محمد: الكرُد والسلاجقة، ص٢٨٨.

(٢) راجع مثلاً: ابن العديم: زبدة حلب، جـ٢، ص ص١٥٧ – ١٥٩. ابن كثير: البداية والنهاية، جـ ١٢، ص١٧٤.

(٣) حمزة بن اسد بن علي بن محمد ابو يعلى التميمي المعروف بابن القلانسي العميد. كان من اعيان دمشق وشخصياتها البارزين، تولى رئاسة ديوانها مرتين. كان اديباً وشاعراً بالاضافة الى كونه مؤرخاً اشتهر بكتابه التاريخي هذا اي "ذيل تاريخ دمشق" والذي ذيّله على تاريخ هلال الصابي (ت٤٤٨هـ/ ١٠٥٦م) توفي ابن القلانسي في ربيع الاول من سنة (٥٥٥هـ/١١٦٠م). ابن عساكر: تهذيب تاريخ دمشق، جـ٤، ص ص٤٤٢ – ٤٤٣. الذهبي: سير اعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الارنؤوط ومحمد نعيم العرقوسي، ط٣، (بيروت: ١٩٨٦)، جـ٢٠، ص ص ٣٨٨ – ٣٨٩.

(٤) جب: صلاح الدين الايوبي – دراسات في التاريخ الاسلامي، حررها: يوسف ايبش، ط٢، (بيروت: ١٩٩٦)، ص٤١. كذلك ينظر:

M. Hilmy. M. (Ahmad): Some notes on Arabic historiography during the zangid and Ayyubid periods, in: Historians…,P. 82.

(٥) ذيل تاريخ دمشق، (بيروت: ١٩٠٨)، ص١٩٨، ٣٣٩.

لهؤلاء القادة، وله ميل واضح - في ذلك - الى القادة الكرُد الذين يبرزون في بلاد الشام خاصة، حيث كان لهؤلاء - بقول ابن القلانسي نفسه - "البلاء المشهور والذكر المشكور" و "المعرفة بمواقف الحروب"(١).

نجد هذه المواقف "الجهادية" للكرُد بشكل اكثر وضوحاً في المذكرات الشخصية لأسامة بن منقذ الكناني (ت ٥٨٤هـ/١١٨٨م)(٢) احد المعاصرين لبداية الحروب الصليبية، والمشاركين بشكل واضح في التصدي لهجمات الفرنجة. يقدم اسامة في مذكراته المسماة "الاعتبار" سيلاً غزيراً من الاخبار والروايات عن رجال ونساء من الكرد ابدوا مواقف "جهادية" شجاعة في عملية الدفاع والتصدي للصليبيين في بلاد الشام(٣) مما اثار إعجاب اسامة بن منقذ ولم يجد بداً من الاشادة بهم واظهار مواقفهم تلك.

ومن الآن فصاعداً، يصبح للكرد، في الكتب التاريخية وجود اكثر تحديداً واظهر ملامحاً. فهم في اكثر الاحيان - مجاهدون في سبيل الله وجند كل الذين يحاربون "الكفرة" و "المعتدين"(٤) بمعنى ان وجودهم هنا لا يعكس شخصيتهم السابقة بقدر عكسه لشخصية اخرى يمكن ان نسميه الشخصية الجهادية، أي الشخصية التي - في

---

(١) م.ن، ص ص ٣٠٤ – ٣٠٦. وهو يذكر الامير الكرُدي مجاهدالدين بزان (ت ٥٥٥هـ/ ١١٦٠م) احد امراء القبيلة الجلالية الكردية، والذي كانت له مكانته الرفيعة ومناصب عالية في بلاد الشام . راجع عنه: م. ن، ص٢٨٢، ٢٩٦، ٣٠٦، ٣١١، ٣٥٩.

(٢) ابو المظفر اسامة بن مرشد بن علي الكناني الملقب بمؤيد الدولة مجدالدين، احد امراء بني منقذ العربية، حكام (شيزر) على نهر العاصي بجوار جماه. ولد عام (٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م). لعب دوراً سياسياً وعسكرياً مهما. كان يعد من ادباء عصره، له من الكتب الكثير. ياقوت الحموي: معجم الادباء، جـ ٥، ص١٨٨ –٢٤٥. ابن خلكان: وفيات الاعيان، مج١، ص١٩٥.

(٣) كتاب الاعتبار، ص ص ٤٩–٥٠، ٩٥–٩٧، ١١٦،١٥٠.

(٤) يشير الى ذلك مثلا – المؤرخ والاديب عماد الدين الكاتب، وسنعّرفه لاحقاً، في بيت شعر له، وهو يمدح السلطان نور الدين محمود (٥٤١–٥٦٩ هـ/ ١١٤٦–١١٨١ م): بن عماد الدين زنكي والمشهور بجهاده وحروبه ضد الصليبين، حيث ينشد:

"للروم والافرنج منك مصائب ... بالترك، والاكراد، والعربان"

ابو شامة: الروضتين، ج١، ق٢، ص ٥٣٠.

اكثر ابعادها - يقوم بفعل الجهاد والذي فرضته العقيدة الاسلامية على معتنقيها. لذا لا تسع المعرفة التاريخية الا ان تهتم بهذه الابعاد للشخصية الجديدة للكرد. والمتمثلة في القادة والامراء والقبائل بل وحتى المقاتلين البسطاء.

يتضح ذلك اكثر اذا ما تناولنا بالدراسة رؤية المؤرخين لأحد الشخصيات الكردية، التي طبقت شهرته الافاق، وهو صلاح الدين الايوبي.

٢- صلاح الدين الايوبي والخطاب التاريخي المتمركز حول الشخصية الجهادية

تجلت استجابة العالم الاسلامي لهذه التحديات والصراعات العسكرية المفروضة، في احد وجوهها، في ظهور الدول العسكرية كنموذج مقبول - من قبل الجماعة الاسلامية - للسلطة السياسية التي تضع كل الموارد المتاحة في خدمة المجهود الحربي. والاولوية التي اعطيت لضرورات الدفاع هي التي فرضت هذا النموذج للدولة، والتي يقودها سلطان محارب، ولعل الدولة الزنكية ثم الدولة الايوبية الكردية واخيراً الدولة المملوكية في مصر وبلاد الشام، خير مثال على هذا النموذج من الدولة السلطانية - العسكرية،[1] والتي اكتسبت شرعية وجودها من قدرتها على التصدي للقوى الغازية. فشرعية الدولة مرهونة بمقدار ما تستطيع مواجهة الأعداء الخارجيين.[2] وقد كان ظهور هذه الدول العسكرية نتيجة مقبولة لنظام الاقطاع العسكري الذي اتخذ، ومنذ مجيء السلاجقة، شكلاً متطوراً واصبح جزءاً من السياسة العامة للدولة الشمولية في المجال الاسلامي.[3] وقد اتسم هذا النظام الاقطاعي بطابع الديمومة والاستمرارية، وصارت له تأثيراته البعيدة المدى على بنية القوى والعلاقات الاجتماعية وعلى الجانب السياسي - أي الموضوع الرئيس

---

(١) عن هذه النماذج من الدول العسكرية راجع: عبده قاسم: ماهية الحروب الصليبية، ص ص ١٨٣-١٩٤.

(٢) قارن: شلق: الامة والدولة، ص ٢٣٠. **Khalidi: op. Cit. P. 183**

(٣) خليل: الاقطاع الشرقي، ص ١٦٧-١٦٨.

للمعرفة التاريخية - من الناحية النظرية والتطبيقية. وكان لهذه الدولة ايضا تدخلاتها في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والدينية - الثقافية للجماعة الاسلامية.[1]

هذا من جهة، ومن جهة ثانية، وبسبب اتجاه الغزو الصليبي، اصبحت بلاد الشام ومصر واطرافهما بؤرة للصراع الدائر بين المسلمين والصليبيين. فتمركزت الثقافة العربية الاسلامية، ومنها المعرفة التاريخية، في هذه البلاد وازدهرت. حيث ازداد الاهتمام بالعلوم والمعارف المتنوعة خاصة تلك التي لها علاقة متينة مع الوضع المعايش، فكثرت المدارس الفقهية والدينية، واهتم ارباب السلطان بهذه المدارس وشجعوا القائمين عليها،[2] وبات هنالك ترابط عضوي بين "السلاطين" و "العلماء" أي بين اهل السيف واهل القلم، ولم يبق العلماء - ومنهم المؤرخون - خارج السلطة "المجاهدة" بل اوجدوا لأنفسهم موقعاً قريباً، وفي بعض الاحيان، فعالاً عند هذه السلطات المهيمنة[3]. كل ذلك أثر على المسار الذي سلكته المعرفة التاريخية وكتب المؤرخون التاريخ وفقه. فهذا التقارب البديهي بين السلطة والمعرفة، بسبب الظروف التي شرحناها، حدد للمؤرخ وبدقة وجود الفاعلين التاريخيين او الذين لهم الحق في الوجود التاريخي بل وحتى مركزية الوجود في التاريخ الذي تبجّله الجماعة الاسلامية وتحترم "ابطاله".

ومن هنا يكون التحدث عن صلاح الدين الايوبي ومكانته، بل ومكانة غيره من الكرد، سهلاً وميسّراً. بحيث كان لظهور صلاح الدين، كقائد "مجاهد" له مركزيته في التاريخ بسبب وجوده العسكري - الجهادي، الدور الأسمى في ترسيخ هذا الوجود في تاريخ هذه المرحلة سواء تعلق ذلك بصلاح الدين نفسه واسرته او بغيره من القادة وامراء القبائل الكردية المشاركة في مقاومة الصليبيين ومحاربتهم.

---

(١) عن طروحات مشابهة راجع: خليل: م. ن. ص ١٧٤. شلق: م. س، ص ٢٣٧.

Khalidi: Ibid, p. 183.

(٢) عن هذا الموضوع راجع: احمد احمد (بدوي): الحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية بمصر وبلاد الشام، (القاهرة: ١٩٧٢)، ص ص ٣٠-٨٢.

(3) Ahmad: Op. Cit, P. 80.

يجب الاشارة الى اننا لا نريد التحدث عن شخصية صلاح الدين وجهاده ضد الصليبيين وسياساته، والقيم الاخلاقية التي حملها. فكل هذه الجوانب قد بحثت ودرست بشكل تفصيلي من قبل الكثير من الباحثين في الشرق والغرب.[١] ولم يكتف هؤلاء بذلك بل انهم درسوا ايضاً طبيعة المعرفة التاريخية المنتجة عن صلاح الدين ودولته والحروب الصليبية عامة، فأصبحت الملامح العامة لهذه المعرفة - واضحة وجلية لكل من يروم الاطلاع عليها.[٢] لذلك وخوفا من التكرار، سنركز - في حديثنا - على بعض المواضيع التي برأينا، تكمل سياق الموضوع، ويقتضي المنهج العلمي التطرق اليها.

واول ما نريد الخوض فيه هو المركزية التي اعطيت لصلاح الدين في تاريخ هذه المرحلة، والتي كانت انعكاساً واضحاً لشخصيته الجهادية. فالجهاد كان حب صلاح الدين، والشغف به كان قد استولى على قلبه وسائر جوانحه.[٣] كما تأتي هذه المركزية ايضاً من ايمان المؤرخ بقدرة هذا السلطان وتميزه في محاربة الصليبيين مما يؤدي الى تحقيق وحدة الجماعة الاسلامية - التي يؤمن المؤرخ بها اكثر من أي شيء اخر- ويحفظ كيانها المادي والمعنوي.[٤] لذلك فأن وجود صلاح الدين الجهادي، الى جانب غيره من القادة والسلاطين كنور الدين محمود مثلاً، هو حاجة ملحة للجماعة الاسلامية المنتظرة لهذا الوجود الجهادي[٥] أي الزعيم القوي والصالح الذي يمكن ان تتبعه هذه الجماعة. فكان صلاح الدين بحق هو القائد الذي استطاع ان

---

(١) ولمن يروم الاطلاع عما كتب عن صلاح الدين، يمكنه الرجوع الى البيبلوغرافيا الذي وضعه يوسف ايبش عن بعض ما كتب عن هذا القائد باللغة العربية والحقه بكتاب جب عن صلاح الدين الايوبي، م. س، ص ص ٢٣٦ — ٢٤٠.

(٢) انظر مثلا: جب: م. ن، ص ص ٦٩–١١١. السيد الباز (العريني): مؤرخو الحروب الصليبية، (القاهرة: ١٩٦٢)، ص ص ١٩٨–٢٣٤. نظير حسان (سعداوي): المؤرخون المعاصرون لصلاح الدين، (القاهرة: ١٩٦٢).

(٣) ابن شداد: النوادر السلطانية، ص٢١.

(٤) قارن عماد الدين الكاتب: البرق الشامي، تحقيق وتقديم: خالد صالح حسين، (عمان: ١٩٨٧). ج٥، ص ٢٥، ٧٦.

(٥) ابو شامة: الروضتين، ج١، ق١، ص ٧.

يجمع "كلمة المسلمين" ويقمع "عبدة الصلبان" ويرفع "راية العدل"، وينقذ "بيت المقدس من ايدي المشركين".[١]

وكل شخص هذه مميزاته لابد ان يكون مركزاً تاريخياً بذاته تدور حوله الاحداث، وتخصص له ولسيرته ولسيرة عائلته من بعده، صفحات كثيرة في الكتب التاريخية. بل ان هنالك من المؤرخين والكتاب من كان لهم علاقة مباشرة او غير مباشرة مع صلاح الدين، فخصوه بكتبهم،[٢] وتعدى ذلك الى الشعراء والاطباء[٣] ايضاً والذين اعطوه مركزية في تفكيرهم. لذا من الطبيعي ان نجد ابن شداد،[٤] مثلاً، لا يكتب التاريخ الا له، وهو حين يعقد العزم على كتابة سيرة هذا القائد يبدء بالقول بأن اخبار صلاح الدين لا يمكن ان يخفيه الانسان او لا يرويه.[٥] فهو - أي صلاح الدين - بالاضافة الى مواظبته على اداء الفروض الدينية والمعاملات الشرعية، قائد عادل وكريم، وشجاع لا يدانيه في الجهاد احد.[٦] فيكون هذا دافعاً لابن شداد نفسه ليؤلف كتابا خاصا عن الجهاد له،[٧] مما يعني الايمان المطلق

---

(١) ابن شداد: م. س، ص ٣.

(٢) ومن هؤلاء: عماد الدين الكاتب الاصفهاني (ت ٥٩٧ هـ/ ١٢٠٠م)، والقاضي الفاضل (ت ٥٩٦هـ/ ١٩٩٩م)، وابن شداد (ت ٦٣٢ هـ/ ١٢٣٢م) والمؤرخ الشيعي المذهب – ابن ابي طي الحلبي (ت ٦٣٢هـ/ ١٢٣٤م) والذي افرد كتابا خاصا عن صلاح الدين سماه "كنز الموحدين في سيرة صلاح الدين" وهو في عداد الكتب المفقودة. وقد اعتمد كتابات هؤلاء المؤرخين كمصادر اساسية من قبل المؤرخين اللاحقين خاصة الذين يمكن ان يصنفوا ايضا ضمن مؤرخي صلاح الدين والدولة الايوبية امثال: ابو شامة (ت ٦٦٥هـ/ ١٢٦٦م). وابن واصل (ت ٦٩٧هـ/ ١٢٩٧م)، وغيرهم كثيرون.

(٣) ينظر على سبيل المثال – لا الحصر – : ابن ابي اصيبعة: عيون الانباء في طبقات الاطباء، شرح وتحقيق: نزار رضا، (بيروت: د.ت). ص ص ٦٣٠ – ٦٣٥، ٦٥٢–٦٥٣.

(٤) ابن شداد: بهاءالدين يوسف بن رافع بن تميم، ولد في الموصل سنة (٥٣٩هـ/ ١١٤٥م). تعلم في المدرسة النظامية ببغداد، ودرّس في الموصل وعلّت مكانته، فكان اتابك الموصل يعهد اليه بمهمة السفارة الى الخليفة العباسي وصلاح الدين الايوبي. وقد التحق في سنة (٥٨٤هـ/ ١١٨٨م) بصلاح الدين، وصار من ندمائه. له الكثير من المؤلفات. توفي بحلب سنة (٦٣٢هـ/ ١٢٣٩م). ابن خلكان: وفيات الاعيان، جـ٧، ص ص٨٤ – ١٠٠.

(٥)ابن شداد: م. ن، ص ص ٣–٤.

(٦) م. ن، ص ٢١.

(٧) والكتاب اسمه "فضائل الجهاد" وهو مخطوط محفوظ بمكتبة كوبرلي زادة باستنبول، تحت رقم (٧٦٤).

بوجوده الجهادي هذ؛ا لذا ليس على المؤرخ الا ان يدعو له بالرحمة،[1] ويفيض هو وغيره - في مدحه وذكر فضائله، [2] فحتى اقوال صلاح الدين يوافق معاني اقوال الرسول.[3]

ومن الآن، والحال هذه، فالذي يصنع التاريخ في مجمله هو صلاح الدين: فهو يتصدى للصليبيين ويفتح المدن والقلاع، ويحرر بيت المقدس، اولى القبلتين ثالث الحرمين. لذلك فهو نقطة الارتكاز لتاريخ جديد، ويتحدد به الزمن التاريخي المعاش، هذا ما يعلنه عماد الدين الكاتب[4] - احد مؤرخي صلاح الدين ومن المقربين له ولعائلته -[5] في كتابه "الفتح القسي في الفتح القدسي"، وهو يتحدث عن سبب ابتداء كتابه هذا بفتح صلاح الدين للقدس (سنة ٥٨٣ هـ/ ١١٨٧م)، فيقول - بعد ان يذكر تعيين الهجرة النبوية من قبل عمر بن الخطاب كبداية للتاريخ الاسلامي - بأنه سيؤرخ التاريخ بهجرة ثانية بعد هجرة الرسول "وهذه الهجرة هي هجرة الاسلام الى بيت المقدس، وقائمها السلطان صلاح الدين. وعلى عامها يحسن ان يبني التاريخ وينسق".[6] فاذا كان التاريخ، وفقاً لمنطوق هذا المؤرخ، يبدأ بالهجرة النبوية التي نسخت كل تاريخ مقدم، فأن فتح بيت المقدس هو بداية لتاريخ هجري جديد، وبداية لزمن جديد يمكن ان يدّونه وفقه التاريخ.

---

(١) " اللهم انك تعلم انه بذل جهده في نصرة دينك، وجاهد رجاء رحمتك فارحمه"، ص ٢٣. كذلك: ص ٢٧.

(٢) ابن شداد: م.ن، ص ص ٩-٢٣. كذلك: العماد الكاتب: الفتح القسي، ص ٥٤، ٦٢٧-٦٢٨، ٦٥٦-٦٦١. ابن واصل: م. س، ج٢، ص ص ٢٢٧-٢٣٩. ابو الفداء: المختصر، ج٣، ص ص ٨٦-٨٧. (وغير ذلك من المصادر).

(٣) ابن شداد: م. ن، ص ١١٨.

(٤) ابو عبد الله محمد بن صفي الدين ابو الفرج محمد بن نفيس الدين الملقب بعماد الدين الكاتب الاصفهاني، ولد في اصفهان سنة (٥١٩ هـ/ ١١٢٥م)، وتوفي بدمشق في (٥٩٧ هـ/ ١٢٠٠م). له العديد من الكتب التاريخية والادبية، لعل اشهرها: "البرق الشامي" و "الفتح القسي في الفتح القدسي" و "خريدة القصر وجريدة العصر". وقد عد من كبار ادباء عصره، ومن المقربين من السلطات، حيث خدم نور الدين محمود وصلاح الدين الايوبي. ابن خلكان: وفيات الاعيان، ج٥، ص ص ١٤٧-١٥٣. الصفدي: الوافي بالوفيات، ج١، ص ص ١٣٢-١٤٠.

(٥) مثلا ينظر: ابو شامة: الروضتين، ج١، ق٢، ص ٣٦٩.

(٦) الفتح القسي، ص ص ٤٨-٤٩.

ما يقوله عماد الدين يجد مقبوليته في الذهنية المتلقية لهذا الكلمات التي تناقش صراحة النظام السائد لكتابة التاريخ، ويقترح بداية جديدة لعهد جديد[١] طغت احداثه على ذهنية المتلقي الذي لا يبدو ان كلمات المؤرخ ستصدمه لأنها تعبر فعلاً، بمقياس مخيال الجماعة الاسلامية، عن التاريخ المعاش. هكذا يحدد المؤرخ الزمن التارخي بهذا القائد فيلمح الى تاريخ ما قبل صلاح الدين وتاريخ ما بعد صلاح الدين؛ فالقائد هنا هو وحدة تاريخية ذات امتداد زماني معين، ويمثل صيرورة التاريخ في عهده او الحلقة الرئيسية لعهده.[٢] هذه الصيرورة التي اعلنها المؤرخون، فشددوا على تدوين اخبار صلاح الدين لئلا ينقرض ذكره مع تقادم الزمن.[٣]

ولكن هل ان كُردية صلاح الدين جديرة بمركزيته التاريخية؟ الم يؤثر انتماءه الكُردي على موقعه في التاريخ؟ ليس من السهل علينا الاجابة على هذه الاسئلة، حيث لم يحاول مؤرخو اخبار صلاح الدين ان يجيبوا على مثل هذه الاسئلة بشكل واضح وجلي. ولكن، بظننا، ان بعض المؤرخين قد وجدوا نوعاً من المفارقة بين كُردية هذا القائد واسرته، وبين المركز السلطوي العالي الذي وصلوا اليه في المجال الاسلامي، والذي لم يصل اليه، من قبل، احد من الكرد. ونظراً لإحتكار العناصر الاخرى له من العرب والفرس ثم الترك، أعتاد المؤرخون ان يروا السلطان من هؤلاء، لذا يحاول البعض منهم - تملقاً - ومعهم افراد من البيت الايوبي من الذين يبحثون عن شرعية مطلقة لوجودهم، ان ينسبوا صلاح الدين واسرته الى العرب كما مر بنا من قبل.[٤] اما البعض الآخر من المؤرخين، ممن يبدو انهم ثبت لديهم كُرديتهم، فحاولوا تبرير هذا الانتماء العرقي لهم بحيث يتناسب ومركزهم كذلك ماهية العمل الذي انجزوه، لذلك اعتادوا على القول بأن هؤلاء ليسوا من الكرد

---

(1) Khalidi: op.cit, p.182.

(٢) عن رأي مشابه، ولكن شمولي، راجع: العظمة: الكتابة التاريخية. ص ص ٧٢-٧٣.

(٣) ابن شداد: النوادر السلطانية، ص ص ٣-٤. البنداري: سنا البرق الشامي، تحقيق: رمضان ششن، (بيروت: ١٩٧٢)، ق١، ص ص ٥٢-٥٣. ابن واصل: م. س ، ج١، ص١.

(٤) راجع الفصل الاول.

العاديين بل من اشرفهم[1]، دون ان يعني ذلك غلبة الانتماء الكردي لصلاح الدين على الانتماء العقيدي. ففي منظور المؤرخ لا يحدد كردية صلاح الدين واسرته وجودهم المركزي، فهذا الانتماء العرقي - والتحليل لابن خلدون - تنقصه العصبية القوية التي يُمكّن هؤلاء وفي مقدمتهم صلاح الدين، من الاضطلاع بالدور المناط بهم في المجال الاسلامي، فمركزية صلاح الدين تنبع من اعتماده على الجماعة الاسلامية، بمختلف عناصرها، لا بالأعتماد على عنصر واحد من العناصر المكونة لهذه الجماعة[2].

على الرغم مما قلناه اعلاه فأن وجود صلاح الدين في التاريخ، من حيث هو من اصل كردي، وبالقوة التي اظهرتها لنا المعرفة التاريخية، كان يعني - بالنسبة لهذه المعرفة - تغييرا في النظرة الى بني جلدته، بالطبع نقصد هنا خاصة الكرد وذوي سلطتهم، فصلاح الدين والدولة الايوبية من بعده يمثلان مقطعاً زمنياً خاصاً،[3] وقد عد بعض المؤرخين هذا المقطع الزمني مقطعاً كردياً وذلك حين سموا دولة الايوبيين بدولة الاكراد.[4] وكُردية هذه الدولة، او لنقل بتعبير آخر هذا المقطع الزمني، لا يحدده صلاح الدين واسرته وحدهم، فمركزية هذا القائد، بالشكل الذي المحنا اليه، لا يعني اهمال وتغييب غيره من الكرد في التاريخ، وقد يكون لهذه المركزية اثره في علو مكانة الكرد وموجوديتهم في المعرفة التاريخية

---

(١) ابن الاثير: الكامل، ج١١، ص٣٤١. ابن خلكان: م. س. مج ٧، ص ١٣٩. ابو شامة: الروضتين، ج١، ق١، ص٣٢٩.

(٢) "شغل – صلاح الدين – بالجهاد، .... وكان قليل العصابة، انما عشيره من الكرد ...... وهم قليلون، وانما كثر منهم جماعة المسلمين، بهمة الجهاد الذي كان صلاح الدين يدعو اليه، فعصمت عصابته بالمسلمين" والتعريف بأبن خلدون، ص ٣٤٧.

(٣) ابن واصل: م. س، ج١، ص١.

(٤) هناك بعض الكتب، مخطوطة، عن الدولة الايوبية التي سماها مؤلفو هذه الكتب بـ "دولة الاكراد". منها: "تاريخ دولة الاكراد والاتراك" لمؤلفه محمد بن ابراهيم الانصاري الخزرجي(؟) والذي يبدأ من سنة (٥٧١ هـ – ٦٥٥هـ/ ١١٧٥ – ١٢٥٧م)، وهو موجود بمعهد المخطوطات بالجامعة العربية تحت رقم ١١٢. وكتاب اخر لمؤلف مجهول تحت اسم "تاريخ دولة الاكراد الايوبية" توجد نسخة منه – بحسب كوركيس عواد– في خزانة عارف حكمت بالمدينة المنورة تحت رقم (٣٠ قديم، ٢٢٧ جديد). التكريتي: الايوبيون في شمال الشام والجزيرة (٥٦٤ – ٦٤٨هـ/ ١١٦٨– ١٢٥٠م)، (بغداد: ١٩٨١)، ص ١٩–٢٠. **گورگيس** (عواد): ماضي الكرد وحاضرهم في المصادر العربية القديمة والحديثة، (بغداد: ١٩٩٠)،ص.

الاسلامية الخاصة بهذه المرحلة. والحقيقة كان الكرد في فترة صلاح الدين وبعده يشكلون عنصراً رئيسياً من العناصر المقاتلة ضد الصليبيين. فكان وجودهم الجهادي اقوى من ان لا يلاحظه المؤرخ الذي بات على احتكاك مباشر مع هذا العنصر البشري لقربهم - كما اشرنا - من المراكز الثقافية التي ينتمي اليها هذا المؤرخ.

وقد ظهر الى جانب صلاح الدين قادة من الكرد، وإن كانوا اقل حظاً في الشهرة منه، الا انهم كانوا - هم وقبائلهم - لهم اليد الطولى في ساحة الوغى،[1] او في الامور السياسية والادارية. ولعل الامراء الهكاريين هم خير مثال على ذلك.[2] لهذا تعامل المؤرخ مع هذا العنصر البشري وقادته، في اطار تعامله مع الحركة الجهادية في عمومها. فالوجود الجهادي للكرد هو الوجود المقبول عند جماعة المسلمين لذا فيصب اخبارهم في هذا المجرى،[3] حيث يحاول المؤرخون، وهم يتحدثون عن الكرد، ان يبرزوا الجانب الجهادي لشخصيتهم، وكأنهم يريدون بذلك التأكيد على اهمية حضورهم، في ساحته، من الناحية الدينية الجهادية كأنعكاس للوضع المعاش، لأن التاريخ الذي يكتبه المؤرخ هو في اكثره تاريخ جهادي حربي وما يجري هذا المجرى. وهو في تدوينه للأخبار يأخذ بحسبانه جدلية "النحن" المسلمين المجاهدين

---

(١) هناك بعض الدراسات عن المشاركة الكردية – من غير الايوبيين– في الحروب الصليبية، راجع: **Minorsky: studies,...,p139-146**. حسين: دور الكرد القيادي في جيش صلاح الدين، ص ص ٩٧–١٠٣. محمود: الامارة الهذبانية، ص ص ١٠٢–١٠٤. وباللغة الكردية راجع ارسن موسى (رشيد): **دەوری هۆزە کوردەکان لەشەڕەکانی خاچ هەڵگراندا، گۆڤاری** (**شانەدەر**)، (**هەولێر: ١٩٩٧**)، **ژمارە** (**٢**)، **ل ٦–٨**.

(٢) ينظر: امين: المشطوب الهكاري، ص ٣٩ وما بعدها. ولنفس المؤلف باللغة الكردية: عيساي **هەكاری**، (سلێماني: ٢٠٠٢).

(٣) راجع على سبيل المثال: العماد الكاتب: البرق الشامي، ج٣، تحقيق: مصطفى الحياري،(عمان: ١٩٨٧) ص ص ٧٧–٧٨، ١٥٥–١٥٦، ١٦٥–١٦٦. ابن شداد: النوادر السلطانية، ص ١١٠، ١١٢، ١١٦، ١٣٤، ١٤٧، ١٥٢–١٥٣، ١٦٣، ١٦٨–١٦٩. ابو شامة: الروضتين، ج١، ق٢، ص ٦٥٥، ١٦٦. ج٢، ص ١٤٩–١٥٠، ٢٠٩. ابن شاهنشاه الايوبي: مضمار الحقائق وسر الخلائق، تحقيق: حسين حبشي، (القاهرة: ١٩٦٨)، ص ٣٤، ٢١٤، ابن الفرات: تاريخ ابن الفرات، تحقيق: حسن محمد الشماع، (البصرة: ١٩٦٧)، مجـ٤، ج٢، ص ١٦–١٩،١٧. (وغير ذلك من الكتب والمصادر).

و(الآخر) الكافر المعادي، وكانت هذه الجدلية محدداً - الى حد بعيد - لفكر المؤرخ الذي يترصد الاخبار الخاصة بالكُرد.

يمكن ملاحظة ما قلناه اعلاه، وبشكل دقيق، عند احد مشاهير مؤرخي هذه الحقبة وهو عماد الدين الكاتب الاصفهاني خاصة في كتابه السالف الذكر أي "الفتح القسي في الفتح القدسي".[1] والكتاب يتخذ طابع المذكرات، حيث كان المؤلف شاهد عيان لمعظم ما يرويه من الأحداث، وهو يتناول اخبار الفترة الواقعة بين (٥٨٣هـ/١١٨٧م) و (٥٨٩هـ/١١٩٣م) أي من فتح القدس الى وفاة صلاح الدين.

وكل من يتصفح هذا الكتاب يحس بمكانة الكرد ووجودهم الجهادي القوي. ولا غرو من ذلك، فعماد الدين - وهو يرافق صلاح الدين - يرى، بأم عينيه، الكرد وهم يشكلون جزءاً كبيراً من جيشه، خاصة ميسرة الجيش.[2] لذلك لا يتوارى عن ذكر متلقي كتابه بشجاعتهم وقدرتهم القتالية[3]، خاصة امرائهم وزعماء قبائلهم،[4] كذلك يُذَكره بفضل من كان "يستشهد" منهم،[5] ويعلّمه بأسماء القبائل الكردية التي تساند صلاح الدين الايوبي في معاركه. وهو يعبر عن ذلك، بأسلوبه البليغ والمتميز، كما في هذا النص: "وكان في مماليكه - أي صلاح الدين - كل مقدم مقدام، وكل هُمام هَمام.. وكل حميدي[6] في الروح حميد، وبالحرب حميد، وكل

---

(١) اخترنا هذا الكتاب بدلا من كتابه الثاني، الاشهر عند الباحثين، أي "البرق الشامي" لان المضمون الكامل لهذا الكتاب –أي البرق– لم يصل الينا مقارنة بالفتح القسي. حيث لم يبق اليوم من البرق الشامي الا الجزء الثالث والخامس منه، مع ملخص له قام به المؤرخ الفتح بن علي الاصفهاني المعروف بالبنداري (ت ٦٤٣هـ/١٢٤٥م)، مما لا يساعدنا كثيراً في رؤية الوجود الكردي عند المؤرخ.

(٢) الفتح القسي، ص ٤٤٢، ٥٣٢–٥٣٤.

(٣) م. ن، ص ٥٩، ٢٢٦، ٣١١، ٣٢٨،٤٤٢.

(٤) م. ن، ص ١٥١–١٥٢، ٣٥٦–٣٥٧، ٤٤٢–٤٤٨، ٥٠٥، ٥١٣.

(٥) م. ن، ص ١١٣،٣٠٩، ٤١٣، ٤٩١، ٥٢٨، ٥٥٩.

(٦) الحميدية: من القبائل الكردية التي كانت تقطن اقليم الجزيرة، وتملك عدة قلا ع هناك مثل قلعة عقرة، المسمى عقر الحميدية، وشوش. ياقوت: محجم البلدان، ج٤، ص١٣٩. العمري: مسالك الابصار، ج٣، ص ١٢٧. راجع ايضا: توفيق: القبائل والطوائف الكردية في العصور الوسطى، دراسة منشورة في حلقات، مجلة **"گولآن العربي"**.(اربيل: ٢٠٠١)، ع (٦١)، ص ٧٩.

هكاري على القرن عكار،(*) وفي الوغى كرار، وللقتال جرار. وكل زرزاري[1] بالأسد زار، وللبسالة كاس وللعار عار.وكل مهراني[2] في القتال ماهر، وللرجال قاهر، وعلى الابطال ظاهر".[3] ولاشك ان جماعة هذه صفات مجموعاتها، في الفضاء الجهادي الذي اشرنا اليه، لابد ان تتبوأ المركز السامي عند المؤرخ.

وعودة الى مركزية صلاح الدين نقول بأن هذه المركزية كانت كفيلة بان يزعزع الثقة بـ "نزاهة" المؤرخ الذي يكتب التاريخ انطلاقاً من هذه المركزية. اذ يبدو لنا ان المؤرخ، وهو يفكر في ظل امجاد صلاح الدين وانتصاراته، ويوجه "التاريخ" الى حيث يكون، بالنتيجة، جميع أفعال السلطان واعماله مقبولة وغير قابلة للأنتقاد، لأن المؤرخ هنا يماثل صلاح الدين نفسه، ولا يستطيع ان يرى غيره الا انطلاقاً من مركزيته. فهو لا يريد ان يرى حقيقة من يعدون "آخرون" لصلاح الدين ومن ثم للمؤرخ نفسه. وعندما نذكر هنا "الآخر" فأننا لا نقصد بذلك الصليبيين "الفرنجة" فقط، فآخرية هؤلاء "الأعداء" مسألة مفروغ منها بالنسبة للمعرفة التاريخية خاصة ومخيال الجماعة الاسلامية على وجه العموم، بل نقصد ايضاً "آخرين" ممن ينتمون الى دار الاسلام نفسه كالفاطميين الذين انهى صلاح الدين حكمهم لمصر في سنة (٥٦٧هـ/ ١١٧١م). ولنأخذ المؤرخ ابو شامة[4] كنموذج للمؤرخ الذي يحكم على الآخرين –وهم هنا الفاطميين- من منظور مركزي "صلاحي" نسبة الى صلاح الدين. فهذا المؤرخ، وبعد ان يذكر حوادث انهاء

(*) عكار: كثير الكرد في الحرب.

(١) الزرزارية: من القبائل الكردية الشهيرة، يشار الى وجودهم في اربيل واطرافها، وتمتد مناطق سكناهم الى مدينة اشنة (شنو الحالية). المسعودي: التنبيه والاشراف، ص٧٨. القلقشندي: صبح الاعشى، ج٤، ص ص ٣٧٦-٣٧٧. النقشبندي اذربيجان، ص ص ١١٧-١٢١.

(٢) المهرانية: كانت تقطن بلاد الهكارية، ولها فيها عدة قلاع وحصون. اضطلع افرادها بدور كبير في الحروب الصليبية. ابن الاثير: الكامل، ج٨، ص ص ٣٤٣-٣٤٤. توفيق: م. س. ع (٦٣). ص١١٧.

(٣) الفتح القسي، ص ٣٢٨.

(٤) ابو شامة: عبد الرحمن بن اسماعيل بن ابراهيم المقدسي، ولد في سنة (٥٩٩هـ/ ١٢٠٢م)، وسكن دمشق ولم يبرحها الا مرات قليلة، توفي سنة (٦٦٥هـ/ ١٢٦٦م). له كتابه المسمى "كتاب الروضتين في اخبار الدولتين" وذيله المعروف بأسم "تراجم رجال القرنين السادس والسابع الهجريين". ابن كثير: البداية والنهاية، ج١٣، ص ٢٥٠ وما بعدها.

صلاح الدين للحكم الفاطمي، ينعت هؤلاء بأشد النعوت وأسوأها — وابعدها عن الواقع- فدولتهم كانت، وفقاً لقول المؤرخ، دولة يهودية او مجوسية باطنية ملحدة،[١] يصدر منهم انواع الزندقة والفسق والمخرقة،[٢] وغير ذلك من الشتائم والنعوت التي يطلقها عليهم هذا المؤرخ،[٣] ويعلن بأن الله مَنّ على المسلمين بظهور شخص مثل صلاح الدين، فأسترد البلاد وازال هذه الدولة "من رقاب العباد".[٤]

هكذا يجعل المؤرخ من الفاطميين "الآخر" العدو الكافر الذي لا محيص من القضاء عليهم. اما نتيجة هذا الموقف المعادي لهؤلاء فهي اعطاء من قضى عليهم - أي صلاح الدين الايوبي - مطلق الوجود في التاريخ، اما الفاطميون فأنهم ليسوا الا جماعة من العصاة - الكفرة والتي - بالنسبة للمؤرخ - كانوا قد ارتدوا عن الجماعة الاسلامية وفرقّوا كلمة هذه الجماعة. فهم - بذلك - يمثلون الوجود السلبي في تاريخ هذه المرحلة "المصيرية" التي يكتب عنها المؤرخ. وعليه يجب ان يعطى لوجودهم هذا وجهاً شرعياً يمكن الاستعانة به، لتبرير هذه السلبية اولاً، وايجابية من يقضي عليهم سياسياً ودينياً ثانياً. بمعنى ان ابا شامة حين يقرر وجودهم السلبي فأنه يقلل بذلك من حضورهم الديني والسياسي وهيمنة هذا الحضور على مخيال الجماعة الاسلامية - سواء الموالين لهم او المعادين - ولا يكون ذلك الا بالتقليل من شرعية هذا الحضور.

ويبدو ان ابا شامة لم يقنع او لم يرَ بما اطلقه من شتائم ما يقنع متلقيه، فسلك مسلكاً آخر - اكثر فعالية بنظره - لسلبهم شرعية الوجود، فحاول الطعن في اصولهم واثبات بطلان انتسابهم الى علي بن ابي طالب من زوجته فاطمة بنت النبي. لذا نراه وهو يناقش هذا النسب، فيكذبهم، ويقول بأنهم انتحلوه وهم ليسوا منه، وهو يشير الى انه قد افرد كتاباً خاصاً عن هذا الموضوع سماه: "كشف ما كان

---

(١) الروضتين، ج١، ق٢، ص ص ٥١٠–٥١١.

(٢) م. ن، ص ٥١٥.

(٣) م. ن، ص ص ٥٠٩–٥١٦.

(٤) م. ن، ص ٥١٢.

عليه بنو عبيد[*] من الكفر والكذب والمكر والكيد".[١] وهذا المنحى، وان لم يوافقه كبار المؤرخين امثال ابن خلدون[٢] والمقريزي[٣] الذين كانوا غير متأثرين -وهم يبحثون في هذا الموضوع- بالفضاء الذي تأثر به ابو شامة، لا يراد به برأينا إظهار تلفيقية النسب بقدر ما يراد منه ان يكون تقليلاً من شأن هؤلاء، وتعظيماً لسيرة الموجود الإيجابي - أي صلاح الدين - ومن سار على دربه. فعدم شرعية الفاطميين هو تأكيد على شرعية العمل الصلاحي في شطب فاعليتهم التاريخية، وحضورهم في المجال الاسلامي، ليكون هذا العمل خطوة باتجاه توحيد المسلمين والذي كان دَيدَن المؤرخين والجماعة الاسلامية "المجاهدة".

عندما نتحدث عن تمركز التاريخ حول صلاح الدين واخباره، كذلك اخبار من عاصره من الامراء والقادة الكرد، فعلينا ان لا ننسى موقف أثنين من كبار مؤرخي هذه الحقبة الذين لم يروا، بتأثير من انتمائاتهم، من صلاح الدين هذه المركزية او حاولوا نقده وعدم الاعتراف به، وبالتالي تعاملوا مع صلاح الدين بعكس تعامل مؤرخي المدرسة الشامية والمصرية. - إذا جاز المصطلح - معه والمؤرخان هما: ابو الفرج ابن الجوزي[٤] وابن الاثير الجزري. واهمية موقفهما تكمن في انهما يمدانا بدليل واضح عن الممارسات السلطوية في كتابة التاريخ وان كان ذلك يحصل، في بعض الاحيان، بالضد من موقف الجماعة الاسلامية.

(*) تُسمى الدولة الفاطمية، في بعض المصادر، بالدولة العبيدية نسبة الى عبيد الله مؤسس الدولة، والذي بويع له بالخلافة في سنة (٢٩٧هـ/٩١٠م). المقريزي: اتعاظ الحنفاء باخبار الائمة الفاطميين الحنفاء، تدقيق: جمال الدين الشيال، (القاهرة : ١٩٤٨)، ج١،ص.

(١) ابو شامه: م. ن، ج١، ق٢، ص٥١٤.

(٢) المقدمة، ص ص ١٦-١٨.

(٣) اتعاظ الحنفاء،ج١، ص ص.

(٤) جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد البغدادي الحنبلي، ولد في بغداد سنة (٥١٠هـ/ ١١١٦م) وتلقى علمه فيها الى ان اصبح "امام عصره". اشتهر بكثرة تصنيفاته في العلوم والمعارف المتنوعة خاصة العلوم الدينية. من مصنفاته المشهورة كتابه التاريخي "المنتظم في تاريخ الملوك والامم"، "تلبيس ابليس"، و "كتاب الاذكياء" وغيرها. توفي في بغداد سنة (٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م). المنذري: التكملة لوفيات النقلة، تحقيق: بشار عواد معروف، (النجف: ١٩٦٨-١٩٧١)، مج٢، ص ص ٢٩١-٢٩٣. ابن الفرات: تاريخ ابن الفرات، مج ٤، ج٢، ص ص ٢١٠-٢٢٠.

فالمؤرخ الاول - أي ابن الجوزي - يدون في كتابه "المنتظم" التاريخ الى سنة (٥٧٤هـ/١١٧٨م) مع ذلك فأننا نجد تغييباً كاملاً لصلاح الدين الايوبي ومن معه من القادة والامراء.[١] وبشكل عام لا نتلمس انفعالات من قبل هذا المؤرخ، تجاه الحروب الصليبية والقائمين بمهمة الدفاع عن كيان الجماعة الاسلامية.[٢]

ولفهم هذا الموقف علينا ان نتبين موقعية هذا المؤرخ من الأحداث، فهو يعيش في بغداد، حاضرة الخلافة العباسية، وهو واعظ كبير فيها، وكل ما يقوله او يكتبه انما يجب ان توافق والاتجاه السياسي للسلطة التي يعيش هو في كنفها وقريب من اصحاب القرار فيها. لذلك فأن صمت ابن الجوزي عما كان يجري في بلاد الشام - بضننا - لا يأتي من عدم إلمامه بأخبار هذه البلاد او انه لم يكن على دراية بأخبار صلاح الدين وغيره من القادة الكرد والترك وتحركاتهم العسكرية، فهو - كما اشرنا- وبحكم مرتبته الدينية كان من المقربين من مؤسسة الخلافة، واخبار صلاح الدين كانت ترسل الى هذه المؤسسة بانتظام[٣]، ولكن صمته عن هذه الاخبار انما يعكس موقف الخلافة منها[٤]، لاسيّما من صلاح الدين. وهذا الموقف بات اليوم واضحاً للعيان وهو عدم ميل الخلافة لصلاح الدين[٥]، الى حد وصل الى عقاب من يذكر، من الناس، صلاح الدين وأخباره [٦] ناهيك عن الإشادة بجهاده وتضحياته. لذلك كان من الطبيعي ان نجد هذا المؤرخ وهو يضيّق من نظرته في تدوين الأخبار

---

(١) ينظر مثلا: المنتظم، ج١٠، ص ٥٣٤.

(٢) قارن: حسن عيسى علي (الحكيم): كتاب المنتظم لابن الجوزي – دراسة في منهجه وموارده واهميته، اطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة بغداد، (بغداد: ١٩٨٢)، ص ص ٩٩–١٠٠.

(٣) ينظر مثلا: عماد الدين الكاتب: الفتح القسي، ص ص ١٤٧–١٤٩. البنداري: سنا البرق الشامي، ج١، ص ١٩٢–١٩٣. ابو شامة: الروضتين، ج١، ص ص ٢٤١–٢٤٤.

(٤) قارن: حسين: نناشد صلاح الدين ام نحاسب انفسنا، (اربيل: ٢٠٠٢)، ص ٥٦.

(٥) عن هذه العلاقة راجع ما كتبه: محمد صالح داود (القزاز): الحياة السياسية في العراق في العصر العباسي الاخير، (النجف: ١٩٧١)، ص ص ٢٦٥–٢٦٨. دريد عبد القادر(نوري): سياسة صلاح الدين الايوبي في بلاد مصر والشام والجزيرة (٥٧٠–٥٨٩ هـ/ ١١٧٤–١١٩٣م)، (بغداد: ١٩٧٦)، ص ص ٤٠١–٤٠٦. حسين: نناشد صلاح الدين، ص ص ٥٢–٦٤.

(٦) القزاز: م. ن، ص ٢٦٩.

بحيث لا يرى سوى مركزاً سلطوياً واحداً يمكن ان تروى اخباره وهي الخلافة العباسية، وما كان قد بقي بين يديها من البلاد وبشكل فعلي ومباشر. اما اخبار غير هذا المركز والمناطق فليس - في الغالب - من شأن المؤرخ البغدادي. وكل تهديد لدار الاسلام من قبل القوى المعادية، ومدافعة القوى المسلمة من الكرد وغيرهم فليس من صميم اهتمام هذا المؤرخ المتمسك بالفضاء السياسي الذي يعيش فيه، مادامت هذه التهديدات ليست موجهة ضد هذا الفضاء ولا يمس مباشرة "سيادة" السلطة التي يضعها المؤرخ في صدر الاخبار.

ان قُصر نظر ابن الجوزي هذا هو من ابرز سلبيات كتابه التاريخي بحيث يجعل مضمون الكتاب، خاصة الأجزاء الأخيرة منها، غير معبّر عن عنوانه - أي المنتظم في تاريخ الملوك والامم - حيث يصبح التاريخ انتظاماً لأخبار مبتورة وناقصة، ومن ثم يصح عليه حكم المستشرق كلود كاهن، حيث لا يعده كتاباً للتاريخ العالم بقدر ما هو تاريخ لبغداد واطرافها.[١]

اما المؤرخ الثاني المعارض لمركزية صلاح الدين فهو - كما اسلفنا - ابن الاثير الجزري، وموقفه من صلاح الدين يشابه من حيث المبدأ موقف ابن الجوزي، ولكن الخلاف الكبير بين الموقفين يكمن في ان الأول اهمل ذكر صلاح الدين في حين الثاني لم يكن هذا موقفه، بل أورد الكثير من اخبار صلاح الدين ومَن معه من الجماعات والقادة. والسبب في ذلك هو الأحتكاك المباشر بين صلاح الدين والسلطة التي ينتمي اليها ابن الاثير ونقصد الزنكيين؛ حكام الموصل وأطرافها.

كتب باحثون عديدون، ممن اختصوا بتاريخ هذه المرحلة، عن موقف هذا المؤرخ الكبير من صلاح الدين، فانتقده الكثيرين منهم واخذوا عليه تحامله على صلاح الدين وعدم انصافه له[٢]، في حين يبرر آخرون موقفه ويدافعون عنه[٣].

---

(1) Cloude cahen: OP. Cit, P.63.

(٢) ينظر جب: صلاح الدين الايوبي، ص ص٧٥–٩٦. العريني: مؤرخو الحروب الصليبية، ص ص٢٠٧ – ٢٣٤. حسين: موضوعان في التاريخ الكرُدي، (بغداد: ١٩٧٦)، ص ص٣ – ٣٩.

(٣) لعل ابرز المدافعين عنه هوالباحث عبدالقادر احمد طليمات في كتابه عن هذا المؤرخ راجع: ابن الاثير الجزري المؤرخ، (القاهرة: ١٩٦٩)، ص ص ٤٧ – ٤٨.

ومهما تكن حجج المنتقدين له او المدافعين عنه، فمما لايخفى على احد "النزعة الزنكية"[1] القوية لابن الاثير وهو يروي اخبار هذه المرحلة. فهو يعيش في بلاط الزنكيين الذين انعموا على عائلته وشملوهم بأحسانهم[2]. فلم يكن بمقدور المؤرخ، ولو افتراضاً، التخلص من انتمائه لهذه السلطة وهو يتناول اخبار غيرها من السلطات فكلامه عن صلاح الدين لا يمكن ان يكون منصفاً تماماً لان المؤرخ يفكر في اطار "مركز سلطوي" مغاير يعادي، في الغالب، صلاح الدين ويقف بوجهه[3]. لذا يصح هنا قول احد الباحثين المدافعين عن ابن الاثير والذي يشير الى حق هذا المؤرخ في الميل للزنكيين[4]. فهذا المؤرخ، قبل ان يشرع في تدوين اخبار صلاح الدين، يدون اخبار الزنكيين ويجمع آثارهم وما يتعلق بهم ليخلد بذلك "محاسن اعمالهم على مر الدهور"[5] فيخصص كتابه "الباهر" كاملة لهم، ويعطيهم مركزية تاريخية لا يدانيها مركز آخر الى درجة طغى على هذا الكتاب، حتى مقارنة بكتابه "الكامل في التاريخ"، روح المجاملة والمداراة، بل والتملق احياناً[6]، حيث يسرف في تمجيدهم ويتطرف في الاشادة بهم[7]. من هنا كان نقد المؤرخ وتحامله على صلاح الدين[8] الذي يحارب ذوي نعمته دون ان يدفعه ذلك، كأبن الجوزي، الى اهماله له، بل هو يتابع اخبار صلاح الدين، ولاينكر فضل هذا القائد واهميته، لذلك نجده يشيد به حين يموت[9]. ولكن هذا القائد بالنسبة له هو ذلك "الآخر"

---

(١) تعبير يستخدمه الباحث فيصل السامر في كتابه: ابن الاثير، ص١٥٩.

(٢) الباهر، ص ص ٢ – ٣.

(٣)عن علاقة صلاح الدين بالزنكيين راجع: نوري: سياسة صلاح الدين، ص ص١٣٩ – ٢٥٢. كذلك ينظر: التكريتي: الايوبيون، ص ص٩٣ – ١٤١.

(٤)طليمات: م. س، ص ص١٣٦ – ١٣٧.

(٥)الباهر، ص ص١ – ٢.

(٦) السامر: م. س، ص١٤٨.

(٧) الباهر، ص ص٢ – ٣.

(٨) ينظر هذا النقد والتحامل: الكامل، جـ ١١، ص٥١٢، ٥٥٥ – ٥٥٦. جـ١٢، ص٧٧. الباهر، ص١٦١.

(٩) الكامل، جـ ١٢، ص٩٧.

المقبول الذي يمكن التعامل معه، من موقعية المؤرخ، لا بالنظر فقط الى انجازاته وسجاياه كما كان يفعل المؤرخون المقربون لصلاح الدين او الذين جاءوا بعد ذلك. فصلاح الدين عند "مؤرخ الزنكيين" قائد ملام لا لكونه لم يكن عظيماً وليس له وجوده الايجابي في التاريخ، بل لأن عظمته هذه كانت على حساب السلطة التي ينتمي اليها المؤرخ ويكتب لهم التاريخ. وصلاح الدين رغم "عظمته"، قائد خارج عن المركزية او أنه - على اقل تقدير - لايمثل السلطة المركزية بوجود المركز الطاغي على التاريخ - أي الزنكيين - من وجهة نظر هذا المؤرخ. ولما كان صلاح الدين في صراع مع هذا المركز فهو، لذلك، شخص قابل للانتقاد وحتى التقليل من شأنه.

٣- إعادة التعريف بالكُرد في المرحلة المملوكية

ظهرت الدولة المملوكية (٦٤٨ — ٩٢٣هـ/ ١٢٥٠ — ١٥١٧م) على انقاض الدولة الأيوبية في مصر، وما لبث ان أصبحت الدولة الجديدة ذات الطابع الإقطاعي - العسكري آخر حصون السلطة الإسلامية، وذلك بسبب هجمات القبائل المغولية المعروفة والتي ادت الى سقوط الكثير من الكيانات السياسية الاسلامية بضمنها الدولة العباسية التي انهارت على ايديهم في سنة (٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م). فكان قيام الدولة المملوكية في هذه المرحلة الحرجة، في مصر واجزاء من بلاد الشام، بداية لعهدٍ جديد بالنسبة للجماعة الاسلامية بشكل عام، والثقافة العربية بشكل خاص. حيث اصبحت هذه البلاد المركز الرئيسي لهذه الثقافة وبضمنها المعرفة التاريخية.

من هنا لا يتوقع الباحث ان يجد الكثير عن الكرُد في المعرفة التاريخية المكتوبة باللغة العربية لوقوع غالبية بلاد الكرُد ضمن نفوذ السلطات المغولية[1] والتي كانت

---

(١) عن الغزو المغولي لبلاد الكرُد راجع: عبدالله محمد (علي): الكرُد في العهد المغولي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة صلاح الدين، (اربيل: ١٩٩٢).

اغلبية مؤرخيهم، وان لم نقل جميعهم، ينتمون الى الثقافة الفارسية، ويكتبون التاريخ بهذه اللغة[1]. اما المعرفة التاريخية العربية فقد شهدت، في الشرق الاسلامي طبعاً، تراجعاً كثيراً، منذ القرن الثامن الهجري/ الرابع الميلادي، من حيث الكم والنوع[2]. وقد اثر ذلك ولاشك على موقعية الكرُد وموجوديتهم في هذه المعرفة.

مع ذلك فأن المدرسة التاريخية التابعة للدولة المملوكية في مصر وبلاد الشام لم تهمل الكرُد ولم تطردهم من التاريخ لحضور الكرُد القوي في هذه البلاد وعند السلطة المملوكية سواء كان هذا الحضور بتاثير من المجاميع او الجالية الكرُدية الموجودة في هذه البلاد، وكذلك التي هجرت اليها اثر الغزو المغولي[3] او بتأثير من العلاقات السياسية القائمة بين المماليك والامارات والزعامات القبلية الكرُدية الناشئة في كردستان في مرحلة ما بعد مجيء المغول[4].

عندما يذكر مؤرخ هذه المرحلة الكرُد، فأنه يذكرهم – بإيجابية- ويعطيهم وجوداً فعالاً، وقد يكون هذا الموقف انعكاساً لدور الكرُد في مقاومة المغول، فعندما "تشتت اهل الاسلام وانحل ما عهد من النظام، ولم يبق من الرجال القادرين على مقاتلة هؤلاء - أي المغول - الا سكان الجبال"[5] وهو يقصد بذلك الكرُد، والذين يترصد مؤرخ العهد المملوكي كل مشاركة لهم في الحملات العسكرية والتصدي للهجمات الخارجية لاسيّما للمغول[6]، ويشير ايضاً الى وجودهم في الاحداث

---

(١) ينظر في ذلك: **اشپولر (وديگران)**: **تاريخنگارى** در ايران، ص ص٩٥ – ١١٤.

(٢) عماد عبدالسلام (رؤوف): التاريخ والمؤرخون العراقيون في العصر العثماني، (بغداد: ١٩٨٣)، ص ص١٤ – ١٥.

(٣) راجع عن ذلك: ابن عبدالظاهر: تشريف الايام والعصور في سيرة الملك المنصور، تحقيق: مراد كامل، (القاهرة: ١٩٦١)، ص ٧٨. اليونيني: ذيل مرآة الزمان، مج٣، ص٣٠. ابو الفداء: المختصر، جـ ٣، ص٢٠٢. العمري: مسالك الابصار، مخطوط، جـ٣، ص١٢٦. القلقشندي: صبع الاعشى، جـ٤، ص٢٧٤.

(٤) عن الامارات والزعامات الكرُدية وعلاقاتها مع الدولة المملوكية راجع: توفيق: كردستان، ص ص١١٩ – ١٨٨.

(٥) العمري: مسالك الابصار، جـ٣، ص١٢٨.

(٦) اليونيني: م. س، مج٢، ص٨ – ٩، ١٣، ٢٢٢ – ٢٢٣. مج٣، ص٨٩ – ٩١. مج٤، ص١٢٠. الدواداري: كنز الدرر وجامع الغرر – الدرة الزكية في اخبار الدولة التركية ، تحقيق: اولرخ هارمان. (القاهرة: ١٩٧١)، جـ٨، ص٤٩، ١٥١،٢١٩. ابن الفرات: تاريخ ابن الفرات، تحقيق: قسطنطين زريق، (بيروت: ١٩٣٦)، جـ٨، ص١٨٠.

السياسية[1]. والامراء الكرُد في هذه المرحلة، يُمدحون كثيراً ويوصفون بالشجاعة والفروسية[2]. فالكرُد بجموعهم هم مفخرة للسلطة المملوكية[3]، والتي هي الأخرى تحترمهم وتشير لهم بالبنان[4].

هكذا ابقى مؤرخو هذه المرحلة على الكرُد في التاريخ ولم يقوموا بتغييبهم بسبب بُعد بلادهم عن المركز الثقافي الذي ينتمي اليه المؤرخ. الا ان ما نريد ان نشير اليه هنا هو ان هذا البقاء للكرُد في التاريخ، صاحبته عملية اعادة التعريف بهم. فعلى الرغم من اشارتنا، من قبل، الى انغلاق المعرفة التاريخية- في هذه المرحلة- على نفسها، وعدم تخلصها من الارث التاريخي السابق، كما رأينا فيما يتعلق بأسم "كرُدستان"[5]، فأن ما قلناه آنذاك لايعني عدم محاولة المؤرخين اعادة اكتشاف الكرُد بحيث يتساوق والوضع الجديد المعاش، والسياسة المملوكية تجاههم.

شملت اعادة اكتشاف الكرُد والتعريف بهم ذكر اصلهم ونسبهم[6]، وتكوينهم الاجتماعي - القَبَلي[7]، وبعض طبائعهم الاجتماعية[8]. وبظني ان عملية اعادة

(١) اليونيني: م.ن، مج٢، ص٤٤٣ — ٤٤٤. الكتبي: عيون التاريخ، تحقيق: نبيلة عبدالمنعم دواد، (بغداد: ١٩٩١)، حوادث ٦٨٨ — ٦٩٩هـ، ص ١٤٩، ١٥٣ —١٥٤، ١٩٦، ٢٨٨، ٢٤٥.

(٢) ابن الفوطي: مجمع الاداب في معجم الالقاب، تحقيق: محمد الكاظم، (طهران: ١٤١٦هـ. ش)، جـ١، ص١٨١، جـ ٢، ص٤٠٧ — ٤٠٨.جـ٤، ص ص٣٢٦ — ٣٢٧. اليونيني: م. ن، مج٢، ص٩، ٤٦٢، ٣٦٦ — ٣٦٧، ٤١٥ — ٤١٦. الذهبي: تاريخ الاسلام، حوادث (٦٥١ — ٦٦٠هـ)، ص٣٥١ — ٣٥٢. حوادث (٦٦١ — ٦٧٠هـ) ص٨٩، ٢٩٢ — ٢٩٣.

(٣) ابن عبدالظاهر: م.س، ص٩٦، ١٠٥، ١٥٨. اليونيني: م. ن، مج٣، ص٤٩. مج٤، ص٤٩. ابن صصري: الدرة المضيئة في الدولة الظاهرية، ص٥٣.

(٤) اليونيني: م.ن، مج٣، ص ص٨٩ — ٩١. مج٤، ص١٢٠.

(٥) راجع المبحث الاول من الفصل الاول.

(٦) ينظر مثلاً: ابو الفداء: المختصر، ج١، ص٨٣. العمري: التعريف، ص٥٨. ابن الوردي: تاريخ ابن الوردي، جـ١، ص٧٢. ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، جـ٢، ص١٨١. المقريزي: المواعظ والاعتبار، جـ٢، ص٢٣٢.

(٧) النويري: نهاية الارب، السفر الثاني، ص٢٩٠. العمري: مسالك الابصار، جـ٣، ص١٢٤ ومابعدها. المقريزي: السلوك، جـ١، ص١٠١.

(٨) العباسي: اثار الاول في ترتيب الدول، ص١٤٧. النويري: م.ن، السفر الثاني، ص٢٩٣. الذهبي: المشتبه، جـ١، ص٥٤٩.

الاكتشاف والتعريف هذه كانت مرتبطة بظهور المدونات الموسوعية التي تعتبر ميزة للثقافة العربية الإسلامية في العصر المملوكي؛ فقد عمل كبار كتاب هذا العصر على اعادة كتابة التاريخ من "بدايته" الى "نهايته". والسمة البارزة للمعرفة التاريخية، المنتجة في هذا العصر، تكمن في شمولية نظرتها الى التاريخ الانساني، والنظر الى الجماعة الاسلامية بعمومية ودون تفريق واضح بين عناصرها. فتتطلب ذلك نوع من الموسوعية في الفكر مما ادى الى التداخل والتمازج بين المعرفة التاريخية وغيرها من المعارف والعلوم[1]. ولعل سقوط بغداد اولاً، وانحصار الثقافة العربية في مصر وبلاد الشام ثانياً، ولد شعوراً عاماً بالحاجة الى الإحاطة بالعلوم جميعها او جمع مختلف العلوم في كتاب واحد. هذا بالاضافة الى حاجة الدولة الناشئة الى الإلمام بهذه العلوم لأستخداماتها السياسية والادارية[2]، والرغبة الجامحة - المشروعة - للتعرف على الماضي البعيد والقريب للجماعة الاسلامية.

وقد جاءت عملية اعادة التعريف بالكرُد في هذا الاطار، وان كانت هذه العملية - بتقديرنا - فعلاً سلطوياً مراده تعامل الدولة المملوكية مع هذه المجموعة البشرية التي بات لها "وجود حيوي" في المعادلة السياسية الموجودة آنذاك، لكونهم يمثلون - وبلادهم - الخط الفاصل - تقريباً - بين السلطة المملوكية والسلطات المغولية المتمركزة في العراق وبلاد فارس او ما كان يسمى بالمشرق الاسلامي. فكانت النظرة الى الكرُد تنبثق من موقعهم هذا بحيث يصح قول احد الباحثين، الذين درسوا تاريخ الكرُد في هذه المرحلة، حين اشار الى انه، اذا ما اخذنا المصادر التاريخية قياساً للتاريخ المكتوب، فأن العلاقات الودية بين الكيانات الكرُدية في كرُدستان مع الدولة المملوكية تشكل الجانب الاهم من هذا التاريخ[3].

---

(١) قارن: مصطفى: الملامح والميزات العامة، ص ص٣٢ – ٣٤. وعن تفاصيل الملامح العامة للمعرفة التاريخية في هذه المرحلة يمكن الرجوع الى: عبده قاسم: الرؤية الحضارية، ص ص١١٥ – ٢٦٢.

(٢) مصطفى: م. ن، ص ص ٣٤ –٣٦.

Khalidi: Op. Cit, P. 184.

(٣) توفيق: كرُدستان، ص١٧٥.

ولكي نضع ايدينا على ملامح العلاقة القائمة بين المعرفة التاريخية والسلطة السياسية في تناول الكُرد نأخذ ابن فضل الله العمري[1] وكتبه كمثال على ذلك، حيث تعامل هذا المؤلف مع الكرُد وكرُدستان (ويسميها بلاد الجبال) كجزء من مُلك الأمة الاسلامية، لذلك يذكرهم في كتابه الموسوعي "مسالك الابصار في ممالك الامصار" الذي هو بمثابة دائرة للمعارف المتنوعة؛ خصصه لتاريخ وجغرافية الممالك الاسلامية دون غيرها من ممالك "الكفار"[2].

وقد تناول العمري الكرُد في الجزء الثالث من كتابه، وهو غير مطبوع الى الآن على حد علمنا، حيث يقوم بتعريف الكرُد ويحدد بلادهم ومناطق سكناهم[3]، ثم يذكر طوائفهم واسماء زعمائهم، بالاضافة الى محاولة ذكر حجم هذه القبائل قدر الامكان وقدرتهم القتالية[4]، ويشير ايضاً الى الموقف السياسي لبعض هذه الطوائف والقبائل من القوتين المتنافستين المملوكية والمغولية[5]، ومقاومتهم للمغول[6]. كل ذلك يعني، بظننا، بأن تعريف الكرُد، واعطاءهم وجودهم التاريخي هذا، انما هو تعريف ذا مغزى سياسي، يراد به بيان "الحقيقة" التي تريدها السلطة السياسية "المملوكية" عن الكرُد. فالتعريف هنا ينطلق من احكام قبْلية حددت رؤية العمري لهذه المجموعة، وجعلته يركز - في الاغلب - في ذكره لهم، على المسائل التي تهم هذه السلطة. فالكتاب هو بمجموعه تقارير شاملة عن الممالك الاسلامية مرفوعة لمرؤسي العمري من المماليك لتشكل المعلومات التي تتضمنه قاعدة للقرارات والافعال السياسية لهذه الدولة[7].

---

(١) ينظر تعريفنا به في ص٤٣.

(٢) العمري: مسالك الابصار في ممالك الامصار، حققه: احمد زكي باشا، (القاهرة: ١٩٢٤)، جـ١، ص٤.

(٣) م. ن، الجزء الثالث المخطوط، ص١٢٤ — ١٢٥.

(٤) م. ن، ص ص١٢٥ — ١٣٥.

(٥) م. ن، ص١٢٧، ١٢٩، ١٣٣ — ١٣٤.

(٦) م. ن، ص١٢٨، ١٣١.

(٧) قارن:

Khalidi: Op. Cit, P. 2-19

وسيوضح العمري هدفه هذا في كتاب آخر له اكثر رسمية، وهو "التعريف بالمصطلح الشريف". هنا نجد هذا التعامل السياسي مع وجود الكرُد بشكل اكثر جلاءاً، وعنوان الكتاب يشير الى القوانين التي يجب ان تراعى في المكاتبات الصادرة عن ديوان الانشاء المختص بإصدار كتب ورسائل السلطان؛ افتتاحياتها وخواتمها، وصيغ الخطابات الموجهة الى الاطراف[1]، وهو الديوان الذي اداره العمري حيناً[2].

في "التعريف" يذكر العمري اخباراً عن الكرُد وطبيعتهم واهم قبائلهم ومشاهير زعمائهم وامرئهم[3]، ثم يذكر كيفية مخاطبة المماليك لهؤلاء الزعماء والأمراء[4]. بمعنى انه يعّرف صاحب ديوان الانشاء، ومن فوقه السلطان المملوكي، بكيفية مخاطبة الكرد سياسياً. فهو يعرّف الكُرد بالسلطة لكي يساعد الأخيرة على اتباع السياسة المثلى معهم عن طريق تحديد الاسلوب الخطابي لهذه السلطة لدى مكاتبته لهم.

هكذا تكون الصورة التي يرسمها لنا العمري للكرُد محدودة المعالم، ولايمكن اعتمادها كالصورة "الحقيقة" لهم في عهد العمري. فهو - حين يتكلم عن هذه المجموعة البشرية - لا يقصدهم في ذاتهم وتاريخيتهم فقط، بل يذكر "الكرُد" الذي يتعامل المماليك معهم ويعطونهم وجوداً مقبولاً، وعمل العمري هنا هو تحديد لنوعية التعامل؛ نوعية الاتصال وليس المتصل به. فأهمية المتصل به "أي الكرُد" ووجوده يتحدد وفقاً للسياسة المملوكية وموقفها من هذه المجموعة وآمرائها. واذا لم يَرق لهذه الدولة بعض الجماعات من الكرُد ولم تكن بحاجة الى طلب ودّهم لتغير لهجة العمري نفسه، والذي سيورد معلومات، ويستخدم "مصطلحات شريفية" من نوع آخر لمخاطبة هؤلاء[5].

---

(١) عن ذلك راجع: ابن خلدون: المقدمة، ص ص١٩٤ — ١٩٨.

(٢) الصفدي: الوافي بالوفيات، جـ٨، ص٢٥٢.

(٣) العمري: التعريف، ص ص٥٨ — ٦٠.

(٤) م. ن، ص ص ٥٢ — ٥٥، ٥٩ — ٦٠.

(٥) لاحظ ما يقوله العمري عن بعض الكرُد الذين يقطعون الطريق:"وهؤلاء وامثالهم...لا اصل ممدّد، ولا فرع مشتد، فهؤلاء لا يعرف لاحدهم رتبة محفوظة، ولا قانون في رسم المكاتبة معروف، الشأن فيما يكتب الى هؤلاء بحسب الاحتياج وقدر ما يعرف لهم من اشتداد الساعد، وتحددِ المساعد". م. ن، ص٦٠.

بقي هذا النوع من التعامل مع الكرُد عند المؤرخين وكتاب الدواوين الذين جاءوا بعد العمري، فنهجوا طريقه في التعريف بالكرُد لأغراض سياسية ادارية في اكثر الاحيان، فلم تخرج محاولاتهم التعريفية، والمساحة التي خصوا الوجود الكرُدي بها، عن محاولة العمري، بل كل ما قاموا به هو تكملتهم لمعلومات الاخير، او نقل لما ذكره هو[1].

(١) ينظر مثلاً: ابن ناظر الجيش: تثقيف التعريف، مخطوطة مصورة على المايكروفيلم، مكتبة الدراسات العليا، كلية الاداب، جامعة بغداد، ص ص٣١ — ٣٧، ٤٣ — ٤٤. وانظر ايضاً القلقشندي: صبح الاعشى، جـ٧، ص ص ٢٩٧ — ٣١٣. جـ٨، ص ص٢٢٦ — ٢٣٣.

الفصل الثالث

الفاعلية التاريخية الكرُدية ومنهج المؤرخين

المبحث الأول
الكرُد كأمة فاعلة في التاريخ

المبحث الثاني
الفــاعل التاريــخي الكُــردي

المبحث الثالث
منهج المؤرخين في رواية الأخبار الكرُدية وسردها

المبحث الأول

الكرُد كأمــة فاعلة في التــاريخ

١ – مكانة الكرُد في تصنيف المؤرخين للأمم

من الخصائص التي تتميز بها المعرفة التاريخية الإسلامية تناولها لشتى الموضوعات، وإحداها هي كتابة التاريخ العالمي. حيث نجد الكثير من أصحاب الكتب التاريخية العامة يفردون الأجزاء الأولى من كتبهم لتاريخ الأمم الغابرة أو المسمى بالأمم البائدة، وتكون "الأمة" الفكرة الأساسية في هذه الأجزاء. وهذا التاريخ في صيغته العالمية، والذي يسميه أحد الباحثين بالتاريخ الحضاري العالمي - ويعد المؤرخون المسلمون روّاد هذا النمط من الكتابة التاريخية[١] - هو تاريخ للأمم التي يعتقد المؤرخ بأنها جديرة بالتصنيف ضمن الأمم العالمية - الفاعلة في التاريخ العام[٢].

من هذا المنطلق التاريخ الذي نتعامل معه، بالإضافة عالميته، له مفهوم آخر ايضاً، فهو تاريخ يعي ما يقوله أو يسرده. بمعنى أن المؤرخ يتعامل مع المادة التاريخية، سواء روى تفاصيلها ام لم يرويها، بنوع من الدراية[٣]. فيكون عمل

(١) الخالدي: بحث في مفهوم التاريخ، ص٢٩.

(٢) يمكن الرجوع – كمثال على هذا النوع من التاريخ – الى القسم الاول من "تاريخ اليعقوبي"، والأجزاء الأولى من "تاريخ الطبري"، والجزء الأول من "مروج الذهب" للمسعودي، والاجزاء الاولى – كذلك – من "تاريخ ابن خلدون" وغيرهم.

(٣) "التاريخ بالدراية" مصطلح يستخدمه الباحث عفت الشرقاوي وهو يتحدث عن هذا النمط من الكتابة التاريخية، راجع: ادب التاريخ ، ص٢٧٦ وما بعدها.

المؤرخ هذا منصب على إدراك كنه التاريخ، وان كان هذا الإدراك ينقصه - في الغالب - القدرة على الاستنباط والتحليل، حيث يقتصر "إدراك التاريخ" على ذكر الأمم الفاعلة فيه، وما يمكن ان يكون وراء هذه الفاعلية التي تعطيهم "تاريخيتهم" بين غيرهم من أمم الأرض.

وانطلاقاً مما قلناه أعلاه نحاول، في هذا المبحث، ان ندرس مكانة الكرُد وفقاً لدراية المعرفة التاريخية وادراكها لمفهوم "الأمة". وتجدر الإشارة الى أننا أمام مفهومين مختلفين للكرُد كأمة؛ الأمة الكرُدية كواقع تاريخي - اجتماعي كائن، والامة الكرُدية المتصوّرة في مخيلة المؤرخ. وهذه الاخيرة كانت موضوع الفصل الاول في احد وجوهه. ونحن نحاول هنا دراسة وجهاً آخر لهذه الامة وفقاً لما ذكرناه آنفاً عن مفهوم الأمة وحراكيته التاريخية.

آمن المؤرخون وغيرهم من المنتمين الى الثقافة العربية الإسلامية بأن الفاعلية التاريخية تنحصر في عدد محدود من الأمم لاسيّما في مرحلة ما قبل الإسلام. فمنهم من يقول بفاعلية أربعة امم كبار وهم: العرب، والفرس، والهند، والروم[1]. وآخرون يذكرون سبعة او ثمانية من الامم مع بعض الاختلاف في اسماء هذه الامم، ولكنها بمجموعها هي: الصين، والهند، والسودان، والبربر، والروم واليونانيون، والترك، والفرس، والكلدانيون (السريان)، والمصريون[2].

تكمن فاعلية هذه الأمم المتحضرة في المساهمة في التراث الانساني المعروف والمتداول في الثقافة الاسلامية. فهذه الأمم تهتم، دون غيرها، بالمعارف والعلوم[3]، ولها - خاصة الاربعة منها - حكمتها الخالدة[4]. ويتميزون كذلك بأن لهم تواريخهم

---

(١) ينظر على سبيل المثال: الجاحظ: البيان والتبين، ص٨٧، ٢٠٠، ٤٠٤. المقدسي: البدء والتاريخ، جـ١، ص٣٦ – ٣٧. الشهرستاني: الملل والنحل، ق١، ص٢٠.

(٢) المسعودي: التنبيه والاشراف، ص . الاصفهاني: تاريخ سني ملوك الارض، ص١٠. صاعد الاندلسي: طبقات الامم، حققه: لويس شيخو اليسوعي، (بيروت: ١٩١٢)، ص ص٧ – ١٠. سبط ابن الجوزي: مرآة الزمان، السفر الاول، ص٦٣.

(٣) صاعد الاندلسي: م. س، ص٧.

(٤) قارن: مسكويه: الحكمة الخالدة، حققه وقدّم له: عبدالرحمن بدوي، (طهران: ١٣٧٧ هـ. ش)، ص ص٥ – ٦.

وتعاملهم الخاص مع الزمن[1]. وقد حاول بعض المؤرخين اكتشاف ما يمكن ان يكون مشتركاً بينهم مما يبرر فاعليتهم التاريخية هذه، فرأوا بأن هذه الأمم، مع اختلافهم في النوع والديار والآراء، لهم اشتراك في شيمهم وخلقهم الطبيعية[2]، ولهم السير والسنن[3]، بل اكثر من ذلك ان ما يجمع هؤلاء ويجعلهم مفضولين عن غيرهم هو ايمانهم بالخالق وآثاره[4].

اوردنا هذه المعلومات عن الامم الفاعلة لنسلط قبس من الضوء على مفهوم "الامة الفاعلة" في المعرفة التاريخية الإسلامية. كذلك لنرى بأن الكرُد لا يصنفون، او ليس لهم مكان، ضمن هذه الامم المتحضرة - الفاعلة. فعلى الباحث، اذن، ان يبحث عن فاعليتهم كأمة في اطار آخر يكون، وفقاً لمنطق الثنوية، مخالفاً للإطار السابق. واذا كان الخصال التي ذكرناها هي خصال للأمم المتحضرة، فغيرها من الامم ستكون، تكهناً، مجردة من هذه الخصال، وسيكون هنالك نوع من التقليل من القيمة الانسانية لهذه الامم.

لتوضيح ما قلناه، علينا الرجوع الى المؤرخين السابقين لنعرف، وبتعبير حمزة الاصفهاني، "محال"[5] هذه الامم عندهم. وهناك نرى بأن هذه الامم لا ترتقي الى مصاف الامم المتحضرة، فيخرجهم المؤرخ من تصنيفاته، ويكتفي بالقول بأنهم "من الهمج واشباه الهمج"[6] وهم "سافلوا الرتبة عن رتب من قدّمنا ذكرهم"[7]، لذلك لم تنقل عن هذه الامم حكمة او فكرة مقبولة يمكن للمؤرخ ان يدّونها[8] لأن جميعها لها طباع بهيمية، ويتميزون بالجفاء والغلظة[9]. كل هذا يعني بأن فاعلية

---

(١) الاصفهاني: م. س، ص١٠. المسعودي: التنبيه، ص ص ١٨٤ – ١٩٩. عماد الكاتب: الفتح القيسي، ص ص٤٤ – ٤٨.

(٢) المسعودي: م. ن، ص٨٣.

(٣) الجاحظ: م. س، ص٢٠٠. المقدسي: م. س، جـ١، ص٣٦. وينظر حالة اخرى من التقارب عند الشهرستاني. م. س، ق١، ص٢٠.

(٤) المقدسي: م. ن، جـ١، ص٣٧.

(٥) تاريخ سني ملوك الارض، ص١٠.

(٦) الجاحظ: البيان والتبين، ص٨٧.

(٧) المقدسي: م. ن، جـ١، ص٣٦.

(٨) صاعد الاندلسي: م. ن، ص٧.

(٩) المقدسي: م. ن، جـ١، ص٣٧.

هذه الامم، كما نرى، فاعلية سلبية، وتوحي بنوع من الحياة تخالف الحياة الحضرية التي اتصفت بها الامم الكبيرة. ومن جانب آخر علينا الاشارة الى ان بعض المفكرين كأبي حيان التوحيدي (ت٣٨٠ هـ/٩٩٠م) مثلاً لم يقبلوا بهذه المفاضلة، حيث يرى التوحيدي، المؤمن بنسبية هذه المفاضلة، بأن لكل امة فضائلها ورذائلها وان هذه الفضائل والرذائل مفضوضة بين جميع الامم(١).

مهما يكن الامر فليس لدينا تفاصيل كثيرة عن حالة التمايز هذه بين الامم الحضرية والامم الهمجية او الوحشية، وكل ما لدينا هنا هو الاكتفاء بذكر خصال الامم الحضرية، ومن ثم رواية تاريخهم. وهم - أي المؤرخون - لا يوردون في العادة اسماء من يعاكس هذه الامم، ويكتفون بتلقيبهم بالامم الوحشية او الهمجية. ويبدو لنا ان الامم الحضرية هي التي، عن طريق هيمنتها على الذهنية الثقافية الاسلامية، تتكلم من خلال المعرفة التاريخية، وهي بذلك تنظر الى نفسها والى من يغايرها من الامم. فأعتماد المعرفة التاريخية، وهي تتحدث عن هذه الامم، كان على الوسيط اللغوي والمدّونات المتيسرة التي تركتها هذه الامم كالمصادر الاغريقية والسريانية كذلك ما تضمنتها الكتب المقدسة خاصة التوراة، من اخبارٍ عن الامم السالفة(٢)، هذا بالاضافة الى المدونات الفارسية والهندية او ما جمعتها الثقافة الاسلامية من تراث مكتوب لهذه الامم نتيجة للاحتكاك المباشر بها. كل ذلك، بتقديرنا، ضيّق من رؤية المؤرخين للأمم، ولم يسمح لهم برؤية الامم جميعها، فاكتفوا بتهميج وتوحيش الأمم غير المعروفة، تلك التي لم تصل اخبارها ومدّوناتها ليد المؤرخين او لم تكن لها من المدّونات ما يمكن الاعتماد عليها. فالكُرد، وهم موضوعنا هنا، لم يذكر لهم مدّونات يمكن الركون اليها للتعريف بهم، ومن ثم تصنيفهم ضمن الامم المتحضرة. فليس لهؤلاء، كما يبدو، أي سلطة سياسية او نتاج ثقافي يمكن ان تشكل رأسمالاً رمزياً لهم يمكن دمجه مع ما يمتلكه الآخرون او تدوينه للتباهي به في التعامل مع هؤلاء "الآخرين". فالكرُد وبلادهم كانا، ولحقبة طويلة من الزمن، تحت حكم الساسانيين (أي الامة الفارسية المتحضرة)، وكل تاريخ لهم وفاعلية مرتبط بهؤلاء وفاعليتهم كما سنرى الآن.

---

(١) الامتاع والمؤانسة، جـ١، ص ص ٧٣ – ٧٤.

(٢) راجع في ذلك: روزنتال: علم التاريخ، ص١١٤.

من هنا اذا ما اردنا التحدث عن الامم الموصوفة بالوحشية والهمجية فعلينا، افتراضاً، ان نرسم صورة لهم تخالف - بالضرورة - صورة الامم المتحضرة. والكرُد هم مثال واضح على الامم المصنفة ضمن الامم الوحشية، وان لم يرد اسمهم صراحة بين هذه الامم مع استثناء المسعودي في ذلك[١]. ولكي نوضح انتماء الكرُد لهذا التصنيف الدوني، علينا، مجدداً، ان نبحث عن الوجود الكرُدي في التراث السابق على مجيء الاسلام لاسيّما التراث الفارسي، ونحدد وفقاً لهذا الوجود فاعليتهم كأمة بين الامم. والباحث عن هذا الموجود، حسب تدوين المعرفة التاريخية الاسلامية له، سيخيب امله، اذ يكاد ينعدم هذا الوجود وبالتالي الفاعلية الكرُدية. وما لدينا من الروايات القليلة لا تكفي لأعطاء صورة واضحة عن هذه الفاعلية، مع ذلك فأن هذه الروايات تؤكد على ان فاعلية الكرُد تدخل ضمن الفاعلية التاريخية للأمة الفارسية؛ احدى ابرز الامم المتحضرة[٢]. وهذا لايتعارض مع مذهب المؤرخين في التعريف بالأمم الفاعلة، فكل امة من هذه الأمم - من وجهة نظر المسعودي على اقل تقدير- تتكون من اكثر من جنس. والامة الفارسية، وان كانت لها مملكة واحدة، الا ان لكل جنس من اجناسها لغته الخاصة[٣]، وبلاد الكرُد كانت ضمن المملكة الفارسية[٤]، وقد عدّ الكرُد جزءاً من اجزاء الامة الفارسية[٥]. لذا من الطبيعي ان لا يكون للكرُد فاعلية الا ضمن تاريخ هذه الامة. ولكن هل يشكلون جزءاً حيوياً في اطار فاعلية هذه الامة؟ او هل لهم فاعلية ايجابية ضمن هذه الامة؟ الجواب على هذه الاسئلة هي بالنفي، فهم ليسوا كالفرس بل يمثلون، وكما رأينا من قبل[٦]، الوجه البرّي لهذه الامة "المتحضرة"، فهم - نكرر ذلك مرة اخرى

(١) مروج الذهب، مج١، ص٤٣١. التنبيه والاشراف، ص٩٥.
(٢) التنبيه والاشراف ص ص٨٣ – ٨٤.
(٣) التنبيه والاشراف، ص٨٤.
(٤) م. ن، ص٨٣.
(٥) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، مج١، ص ص ٢٤٠ – ٢٤١. ابن الاثير: الكامل، ج١، ص٩٨. ابو الفداء، م.س، جـ١، ص٨٣.
(٦) راجع الفصل الاول، ص٣٧ –٣٨.

- رعـاة يعيشـون في الجبـال، ولايقربـون الامصـار[1]، وينظـر الـيهم الفـرس "المتحضرين" او ذوي المكانة منهم، نظرة احتقارٍ ودونية[2].

لـذا، برأينـا، ينطبـق عليهم الوصف الـذي اطلقـه المؤرخـون علـى الامـم غـير المتحضـرة؛ أي الوحشـية والهمجيـة. فـلا يتوقـع الباحـث ان تكـون فاعليـة الكـرُد تضاهي فاعلية الامم الكبيرة الاخرى كالفرس، ومـن ثـم لا يكـون لهـم أي وجـود في التاريخ العالمي. والروايات الموجودة عنهم لا تكفي لكتابة تاريخ متسلسل لهم حيث تتميز بذلك الأمم الكبيرة؛ فالكرُد لا زمن لهـم داخـل الحيـز الـذي يخصصـه المـؤرخ للزمان عند مختلف الأمـم[3]، اذن هـم خـارج الـزمن او، لنقـل بتعـبير آخـر، خـارج التاريخ العالمي. فهذا التاريخ هو تاريخ للأمم الكبيرة اما الكرُد وغيرهـم فـلا تـاريخ لهم، اذ ان الملاحظ من تناول المؤرخين للامم الاربعة او السبعة او الثمانية، مسألة الحضور التاريخي لهؤلاء، والغياب التاريخي لغيرهم. وهذا الحضور هو حضور ثقافي - سلطوي - اداري متداخل، والغياب هنا يعـني غيـاب وانتفـاء هـذه الابعـاد، وحضـور ابعاد اخرى غير جديرة بالذكر.

ومسألة الحضور والغيـاب هـذه مـرتبط كليـاً، بظننـا، بفهـم المعرفـة التاريخيـة لموضوعها. فما يحدد فاعلية امة من الامم في "التاريخ" هو وجود نوع مـن التتـالي او التسلسل في تـاريخ هـذه الامـة، ويتمثـل هـذا في تتـالي ملوكها او دولها او حتـى فلاسفتها (كما في حالـة اليونـان مـثلاً). أي وجـود اخبـار مركّبـة عـن فاعليـة هـذه الامة او تلك. وان لم يوجد مثل هذه الاخبار في مقطع زمني معين من تاريخ هذه الامة، فأن وجود اسماء الملوك فيـه كـافٍ للاعـتراف - مـن قبـل المعرفـة التاريخيـة - بالأسـتمرارية التاريخيـة لهـا[4]. فحالـة التتـالي والتسلسل تجعـل مـن الامـة الفاعلـة وحدة تاريخية يمكن ضمها او دمجها مع الوحـدات التاريخيـة الاخـرى بحيـث يشـكل مجموع الوحدات "تجارب الامم" الفاعلة في التاريخ. ولكن الكرُد، وغيرهم من الامم

---

(١) ابـن قتيبـة: المعـارف، ص٢٧٠. الثعـالبي: تـاريخ غـرر السـير، ص٢٥. المسـعودي: مروج، مجـ١، ص٤٣٦.

(٢) ينظر مثلاً: الآبي: نثر الدّر، جـ٧، ص٧٢.

(٣) التنبيه والاشراف، ص١٩٩ ومابعدها.

(٤) ينظر مثلاً: اليعقوبي: التاريخ اليعقوبي، جـ١، ص٨١. وقـارن مع ما يقولـه: العظمـة: الكتابة التاريخية، ص ص٧٤ — ٧٥.

"الوحشية"، يفتقرون الى مثل هذا التاريخ المتسلسل، فلا يوجد ملوك او دول كرُدية معروفة، في مرحلة ما قبل الاسلام، يمكن اعتمادها كأساس للكتابة في هذا النمط من التاريخ. وما يوجد من الاخبار الكرُدية لا تشكل بمجموعها منظومة خبرية، بين اجزاءها روابط تسمح برؤية التتالي او التسلسل الزمني. من هنا لا نتوقع ان يقتنع المؤرخ بهذه الاخبار المتقطعة ليصنّف الكرُد ضمن الامم الفاعلة. والمؤرخ يكتفي - من خلال سردياته - بإبلاغنا بالفاعلية الجزئية لهذه الامة - أي الكرُد - في اطار الامة الكلية - الشمولية.

إذا كان غالبية المؤرخين وغيرهم ينطلقون، في تصنيفهم للأمم، من معرفة كتابية واحكام قبْلية اخذو بها وروجوا لها، فأن المسعودي يحاول ان يوسع من مداركه، فيتحدث عن مفهوم "الامة" وتصنيف الامم انطلاقاً من معرفة عيانية، يبدو انه، اكتسبها من رحلاته وتجواله في مختلف البلدان، والتقائه بالكثير من الامم، كبيرها وصغيرها[١]. لذا نجد عنده نوع من الشمولية في رؤية فاعلية الامم الانسانية. فهو على الرغم من ايمانه بفاعلية الامم السبعة الا انه يعتقد بأن هذه الفاعلية تعود الى العصور البائدة، حيث كثر - بعد هذه الامم - النسل وظهرت اجيال، وافترقت اللغات، وتنوعت الامم، وتباينوا في الاراء[٢]. هذا من جهة، ومن جهة اخرى يؤمن المسعودي، كما يترأى لنا، بأن الفاعلية التاريخية غير مقتصرة على الامم الحضرية، ولايمكن ان يكون "التاريخ" مختصاً بأخبار هؤلاء وحدهم، فعنده يجوز الحديث عن فاعلية الامم غير المتحضرة ايضاً. وهذه هي احد مميزات المسعودي في تعامله مع مفهوم "الامة"[٣]. والامم غير الحضرية او "المتوحشة" عند المسعودي تشمل العرب، والترك، والكرُد، والبربر وغيرهم، وهؤلاء الامم يتميزون بأنهم يقطنون البراري والجبال، فهم من "البدو"[٤].

---

(١) مروج الذهب، مج١، ص١٠.
(٢) التنبيه والاشراف، ص٨٩.
(٣) قارن: ناصيف (نصار): مفهوم الامة بين الدين والتاريخ – دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الاسلامي، ط٣، (بيروت: ١٩٨٣)، ص٦٥.
(٤) مروج، مج١، ص٤٣١. التنبيه والاشراف، ص٩٥.

وما يهمنا هنا هو ذكر المسعودي للكرُد كأمة من الامم المتوحشة، وهو حين يعرّف بهم، وبقبائلهم، ومناطق سكناهم[1]، ينطلق من هذه المكانة التي يتبؤونها بين الامم. وما يورده المسعودي عنهم يعكس حالة البداوة - كنوع من الفاعلية - عند الكرُد؛ فهم قبائل متعددة، موطنهم الجبال[2]، ويتميزون بالغلظة والجفاء[3].

وهذا النمط من الحياة هو الذي يرسم، وفقاً لادراك المسعودي، الخطوط الاساسية لأية فاعلية لهم في التاريخ. ولكن هذا المؤرخ حين يتحدث عن العرب يفضلهم على سائر "الامم الوحشية" خاصة الكرُد، لأن العرب عنده لهم صفات جسمانية، ومبادئ خلقية تميزهم عن باقي الامم، لذا فهم يجانبون "فظاظة" الكرُد وسكان الجبال عامتهم، حيث ان التكوين الجغرافي لبلاد هؤلاء قد اثر سلباً على طبيعتهم الخلقية[4]، وهذا ما اسلفنا القول فيه في الفصل الاول. مع ذلك لم يؤثر، بنظرنا، تفضيل العرب على الكرُد على المكانة المخصوصة للاخيرة في الاطار الذي يخصصه المسعودي لفاعلية الامم المتوحشة.

كل ما قلناه اعلاه عن فاعلية الامم يدخل ضمن تعامل المؤرخ مع مفهوم "الأمة" في تاريخ ما قبل مجيء الاسلام او ما يمكن ان نسميه بالتاريخ غير الاسلامي، وان كان المؤرخ ينطلق، في معالجته لهذا الموضوع، من رؤى ومواقف قد تشكلت في الحقبة الاسلامية. فعندما ننتقل الى مرحلة كتابة التاريخ الاسلامي نجد انفسنا امام مفهوم جديد للأمة، ومعالجة مغايرة لفاعلية الامم حيث، بظهور الاسلام، يقتصر المؤرخ في تدوين الاخبار على ذكر الاخبار الخاصة بالمجال الاسلامي دون أي ذكر لتاريخ الامم المتحضرة، ويصبح حضور الامم وفاعليتهم مقرونة بمدى مشاركة هذه الامم في تجربة "الامة" الاسلامية، وكأن التاريخ - من هذا المنظور - سجل للحكمة البشرية يصل بمجيء الإسلام الى كماله، فالإسلام - عند المؤرخين - هو خاتم فاعلية الامم الحضارية وخاتم الحكمة الانسانية[5].

---

(١) مروج الذهب، مج١، ص٤٣٥ – ٤٣٦. التنبيه والاشراف، ص٩٤.

(٢) مروج الذهب، مج١، ص٤٣٣.

(٣) م. ن، ص.

(٤) م. ن، ص.

(٥) الخالدي: مفهوم التاريخ، ص٣٠.

هذا التغيير في نظرة المعرفة التاريخية الى تجارب الامم الانسانية يصاحبه، ولاشك، تغيير في النظرة الى "الكرُد" كمجموعة فاعلة في اطار "الامة" الاسلامية، مع الأخذ بعين الإعتبار شمولية مفهوم الامة في هذا المجال. فوفقاً للتصوّر القرآني للأمة يتغلب معنى الوحدة في العقيدة والطريقة على هذا المفهوم، والرسالة الجديدة تقتضي تكوين جماعة واحدة قائمة على الايمان بالعقيدة الجديدة، وعلى ممارسة احكامها ونظام قيمها[1].

يتآطر كل حديث عن فاعلية الكرُد كأمة في هذا المفهوم للأمة الاسلامية الشمولية. واذا كانت فاعلية الكرُد ضمن الامة الفارسية محدودة الملامح وغير ذي اهمية بالنسبة للمؤرخ - وهو يتناول الامم المتحضرة - وتتميز بالسلبية التامة، فأن فاعليتهم ضمن الأمة الاسلامية تختلف، بظننا، عن هذا النمط الدوني للفاعلية، لأن الكرُد، وقبل كل شيء، يمثلون جزءاً بشرياً وامتداداً مكانياً لسيادة "الامة - الدولة" الإسلامية. لذا هنالك نوع من الاستمرارية في فاعليتهم طالما لهذه الأمة الشمولية وجودها. ولكن هذا لايعني بأن للكرُد فاعلية ايجابية طوال تاريخ هذه الامة، فلفاعلية الكرُد هنا، ايضاً، محدودياتها الزمانية وشروطها الخاصة كما رأينا في الفصل السابق؛ حيث يتحول الكرُد من فاعل سلبي، وبالتدريج، الى فاعل مقبول، ثم الى فاعل ضروري. ولكن الواضح ان لهم فاعليتهم في اطار هذه الامة بغض النظر عن نوعية هذه الفاعلية وكيفيتها من وجهة نظر المعرفة التاريخية. هنا ينفصل معنى "الفاعلية التاريخية" عن مفهوم "الوجود التاريخي"؛ فإذا ربطنا الوجود بالمعرفة التاريخية، ونظرتها الضيقة والمشروطة الى مختلف الجماعات البشرية الموجودة في المجال الإسلامي آنذاك ستكون كل دراسة عن فاعلية الكرُد، في اطار الامة الاسلامية، مرتبطة بتجربتهم التاريخية في هذا الاطار المحدد لماهية الوجود. ولكن وجودهم هذا هو وجود في "الامة الاسلامية"[2] ذات المغزى الشمولي لا من حيث تداعيات هذا الوجود وتجلياته في الكتابة التاريخية.

ومن جهة اخرى، ونحن اذ نتكلم عن الاختلاف الظاهر بين الفاعلية الكرُدية السابقة على الاسلام والفاعلية في المرحلة الاسلامية من تاريخهم، نجد بأن تجربة

---

(١) قارن: نصار: مفهوم الامة، ص٢٢.

(٢) قارن: ابن حزم: الفصل في الملل والاهواء والنحل، جـ١، ص١١٢.

الكرُد التاريخية هي اوضح ملامحاً في المرحلة الثانية. وقد يكون هذا نتيجة لأحتكاك المؤرخ المباشر، وانتماءه، الى الامة الشمولية التي يقيّم تجربتها التاريخية، وبالتالي معرفته المباشرة بالجماعات المكونة لهذه الامة ومنها الكرُد. لذلك نجد هذا المؤرخ، حيث يتتبع اصول الامم البشرية مثلاً، لاينسى الكرُد بل ويربط اصلهم - كما مرّ بنا من قبل - بالأصول الشمولية الواحدة لجميع الامم[1]. لأنه في بحثه عن هذه الاصول يجول بفكره في الاطار الذي رسمتها له الامة الشمولية الاسلامية. كذلك يصبح للفاعلية التاريخية في المرحلة الاسلامية اكثر من بعد كالبعد السياسي، والثقافي، والديني، والاداري وغيرها بحيث يرى الباحث - وقد تجمعت هذه الابعاد المختلفة مع بعضها - صورة لفاعلية الكرُد شمولية ومستوعبة لجميع انماط تجارب هذه الامة، وسنرى بعض ملامح هذه الابعاد لاحقاً في هذا الفصل.

٢ - فاعلية الأمة الكرُدية من منظور ابن خلدون

يمكن لنا ان نقيّم "الفاعلية التاريخية" للكرُد في المرحلة الاسلامية بالعودة الى النتاج الفكري - التاريخي لأحد اشهر الرموز الفكرية لهذه المرحلة وهو ابن خلدون، والذي اعطى لمفهوم الأمة حيزاً كبيراً في هذا النتاج.

اذا كان المسعودي قد خرج عن التقليد السائد، ولم يختزل "الفاعلية" بالأمم الحضرية وحدها، وصنف الامم غير الحضرية واعطى لهم مكانة في التاريخ، فأن ابن خلدون ينطلق - بشكل من الاشكال - من حيث ينتهي المسعودي. وهو يبني نظرياته عن التاريخ من هذا التصنيف الجديد أي من الامم الوحشية، يسميهم الامم البدوية، خاصة "العرب وفي معناهم ظعون البربر وزناتة بالمغرب والاكراد والتركمان والترك بالمشرق"[2]، وهذه الأمم هم اشد الناس توحشاً "ينزلون من اهل

---

(١) ينظر مثلاً: الحميري: التيجان، ص٥١. النويري: نهاية الارب، السفر الثاني، ص٢٨٨، ٢٩٠. ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، جـ١، ص٩، ١٨١. القلقشندي: قلائد الجمان، ص٣١.

(٢) المقدمة، ص ٩٦ – ٩٧، ١١٥، ٢١٤.

الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم"[١]. لكي نفهم هذه النصوص الخلدونية ونظرياته عموماً، وفاعلية الكرُد من منظور هذا المؤرخ، علينا ان نشير الى كيفية تبلوّر هذه الآراء والنظريات، وبالتالي كيفية تعامل ابن خلدون مع المادة التاريخية التي بين يديه. فنحن هنا امام فكرٍ يتعامل مع المادة المسرودة بطريقة مغايرة لما سبق، دون ان يعني هذا خروج هذا الفكر، وهو يدّون التاريخ، عن السردية التقليدية والبديهيات الحَدَثوية التي أنتجها المؤرخون السابقون كذلك اللاحقون. ولكن هذا الفكر يختلف عن الآخرين في رؤية مغزى السرديات التاريخية، حيث حاول - ابن خلدون - في "المقدمة"، وبأستخدام مفاهيم متعددة كالبداوة والعصبية والحضارة والعمران، تقييم التجربة التاريخية الإسلامية من منظور فكري - اجتماعي مغاير لما سبق. وبذلك تمكن - حسب قوله - من اكتشاف "علم" جديد سماه "علم العمران"، وهو علم مستقل بذاته، ويقصد به الاجتماع البشري الذي يتم"بالتساكن والتنازل في مصرٍ او حلة للأنس بالعشيرة واقتضاء الحاجات لما في طباعهم - أي البشر - من التعاون على المعاش"[٢]. والمهمة الأساسية لهذا العلم هي البحث عن عوامل قيام الدول وسقوطها، واسباب تعاقبها وتزاحمها، حيث يمكن القول - اختزالاً - بأن الدولة، كنتاج لفاعلية الامم في التاريخ، هي المسألة الرئيسة التي شغلت بال ابن خلدون، وتدور حولها نظرياته وافكاره. وهو يؤكد على ذلك حين يبدي في المقدمة لأولية الدول والعمران عللاً واسباباً، ويعلن بأنه سيشرح فيها - أي المقدمة - من احوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع البشري من العوارض الذاتية ما يمتعنا، والتعبير له، بعلل "الكوائن واسبابها، ويعرّفنا كيف دخل اهل الدول من ابوابها"[٣] هكذا تصوّر ابن خلدون العمران البشري على اساس ان الدولة هي المحور او الفكرة الاساسية التي تدور حولها شؤون الاجتماع، والهيكل الذي يقوم عليه نسيج الحياة الاجتماعية[٤]، وهذه المؤسسة هي التي تجسد فاعلية الامم عنده.

---

(١) م. ن، ص٩٦.
(٢) م. ن، ص٣٢.
(٣) م. ن، ص٤.
(٤) قارن: العظمة: ابن خلدون وتاريخيته، ت: عبدالكريم ناصيف، ط١، (بيروت: ١٩٨١)، ص٤٩. الجابري: فكر ابن خلدون – العصيبة والدولة، (بغداد: د. ت)، ص١٧٤.

أما الدولة التي يتعامل ابن خلدون معها وينظّر لها فهي تلك القائمة على اساسٍ بدوي، أي التي تؤسسها الأمم المذكورة في النص السابق (العرب، والكرُد، والبربر، والترك). فهؤلاء البدو هم وحدهم القادرون على انشاء هذه الدول، ذلك لأن العصبية، التي لا يتم الدولة العامة الا بها[1]، هي ظاهرة خاصة بالبدو والجماعات البدوية؛ فالجماعات المذكورة تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم بهذه العصبية، لان العصبية هي شعار البداوة[2]. بقول آخر ان الدولة - بمفهومها الخلدوني - لا يمكن لها ان تنشأ وتستمر على الحياة كمؤسسة قوية - حيوية الا في اطارٍ بدوي، ومن هذه النقطة يمكن لنا، مسبقاً، ان نعين فاعلية الكرُد من وجهة نظر ابن خلدون.

لا يقف ابن خلدون عند اعتبار الكرُد من البدو، واعطائهم مجموعة من الصفات والطبائع الخاصة بنمط الاجتماع البدوي، حيث ان بداوة الكرُد، وغيرهم من الأمم البدوية، هي تمهيد لمرحلة اكثر أهمية في الفكر الخلدوني، وهي مرحلة تأسيس النظريات التي تفسر المسار التاريخي لهذا النمط الاجتماعي. فهو يريد، اختصاراً، بيان علل فاعلية البدو وحراكيتهم في المجال الاسلامي. ولكن هل تناول ابن خلدون فاعلية الكرُد لذاتهم؟ او لنقل، بتعبير آخر، هل للكرُد مركزية في فكر ابن خلدون؟ حقيقة الامر كان مشروع هذا المفكر ودراسته للتاريخ، وكما يعلن بنفسه، يقتصر على المغرب الإسلامي وأحوال أجياله وأممه، خاصة العرب والبربر، وانه لا يتطرق لأخبار المشرق الإسلامي لعدم اطلاعه على أحواله[3]. فهو يعرف العرب والبربر تمام المعرفة لأحتكاكه المباشر بهم، ومعايشته لهم. اما الامم "المشرقية" فلا يعرفهم جيداً، ولم يتسن له معرفتهم الا من خلال مرويات الآخرين عنهم، لذا فهو كغيره لا يفلت من الحكم الذي كان قد اصدره ابن الاثير بحق المؤرخين المدونين لأخبار المجال الاسلامي، لتقصيرهم في تدوين اخبار جميع اطراف هذا المجال؛ فالشرقي منهم - وفقاً لأبن الاثير -:"قد اخلّ بذكر الغربي، والغربي قد اهمل احوال الشرق"[4].

---

(١) المقدمة: ص١٢١.
(٢) م. ن، ص١٠١، ٢٣٠.
(٣) المقدمة، ص٢٦.
(٤) الكامل، جـ١، ص٥.

مع هذا لم يهمل ابن خلدون اخبار البلاد المشرقية وامهما، وعلى الرغم من اقتصار معرفته العيّانية، حين كتب "المقدمة" طبعاً[1]، على العرب والبربر لكنه اولى - ايضاً - اهتمامه بالشعوب والامم المشرقية كالكرُد والترك وغيرهم، حيث كان يتعايش مع هؤلاء من خلال السرديات والمرويات التاريخية. مع هذا فهو حين يضع العرب والبربر في المركز يعلن تبعاً لذلك بأنه لا يعرض لتواريخ الامم الاخرى لذاتهم وبنفس التفصيل، بل سيذكرها بناءاً على علاقة التعاصر الزمني مع تاريخ هذين العنصرين[2]. بمعنى انه سيتم سرد تواريخ غيرهم من الامم، لاسيّما الأمم المشرقية، انطلاقاً من مركزية الأمم المغربية. ولكن، ولكي لا نبخس بحق ابن خلدون، نجد ان هامشية تواريخ الأمم المشرقية مقارنةً بالتاريخ المركزي لايعني التقليل من الفاعلية التاريخية لهذه الامم او الحكم عليهم من المنظور المركزي. فهو يضع العرب والبربر والكرُد والترك في مصاف واحد ويتعامل مع فاعليتهم بشيء من العمومية. هذا من جانب، ومن جانب آخر، الهامش التاريخي هنا، وكما يشير الباحث العظمة، لايمكن ان يكون الا زوايا زمانية تتخذ منها تواريخ هذه الامم مكاناً[3]. وهو - أي ابن خلدون - حيث يضع الكرُد والترك والتركمان في مصاف العرب والبربر، يعبر بذلك عن قناعته بوجود خصائص اساسية تشترك فيها هذه الامم المختلفة؛ فهو يعتمد في تنظيراته على ملاحظة الظواهر الاجتماعية في الامم التي احتك بها وعاينها عن قرب، وتعقب هذه الظواهر في تواريخ هذه الشعوب، ثم تعقب اشباهها ونظائرها في تاريخ شعوب اخرى لم يكن له معهم تجارب واحتكاك، فحاول الموازنة - اخيراً - بين هذه الظواهر جميعها[4].

---

(١) كان ابن خلدون قد كتب "المقدمة" في المغرب، في قلعة ابي سلامة. أي قبل ان يسافر الى المشرق" الى مصر وبلاد الشام على وجه التحديد.

(٢) المقدمة، ص٥. ويتضح هذا ايضاً في عنوان كتابه: "العبر وديوان المبتدء والخبر في ايام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر".

(٣) ابن خلدون وتاريخيته، ص٥٦.

(٤) قارن: علي عبدالواحد (وافي): عبقريات ابن خلدون، (القاهرة: ١٩٧٣)، ص٢٠٣. اومليل: مصادر التنظير عند ابن خلدون، ص٦٥.

يتناول ابن خلدون الكرُد كأمة خاصة لها نسبها[1]، وان كان لها اشتراك في هذا النسب مع امم اخرى، وموطنها التي تعيش عليها قبائلها[2]. ولكن خصوصية الكرُد هذه لا تكون ذات فاعلية بذاتها حين يصنّف ابن خلدون الكرُد ضمن من يسميهم بـ "الامم البدوية"، لذا اذا ما اردنا ان نتكلم عن الفاعلية التاريخية للكرُد من منظور ابن خلدون، علينا ان ننطلق من هذا الكل العام - أي الامم البدوية - لنتمكن بذلك من استقراء فاعلية الكرُد في الاطار الصحيح لها. ولكن علينا ايضاً أن ننظر الى التجربة التاريخية للكرُد في المجال الاسلامي، كما دوّنها ابن خلدون او رآها.

ولنسأل، بداية، ماذا كانت مصادر ابن خلدون وهو يضع الكرُد بين الأمم البدوية؟ ويدمجهم في مشروعه الكبير عن هذا النمط من الاجتماع البشري، وقدرة هؤلاء على الاجتياز او المرور بالدورة الحضارية التي يعتقد بها ابن خلدون ويعرضها في المقدمة؟ هنالك طريقتين أساسيتين لعل هذا المفكر قد عرف بهما الكرُد وتعامل معهم؛ الطريقة الاولى - وغير المؤكدة - هي الطريقة المباشرة أي معايشته لهم واحتكاكه بهم. والحقيقة ليس لدينا من الدلائل القاطعة تؤكد على هذه المعايشة والاحتكاك المباشر كما كان له مع العرب والبربر. وان كنا لا نستبعد لقاءه ببعض من الكرُد، لاسيّما تلك المجموعات التي هاجرت - او اضطرت الى الهجرة - اثر هجمات المغول، نحو بلاد الشام ومصر، ووصل بعضهم الى المغرب كما يذكر ابن خلدون نفسه[3]. كذلك لقاءه - بعد ذلك - ببعض منهم اثناء وجوده في مصر، حيث سافر اليها سنة (٧٨٤هـ/ ١٣٨٢م)، وقد وصف القاهرة بأنها "بستان العالم ومحشر الامم"[4]، وكان هنالك، وكما مرّبنا، جالية كرُدية كبيرة تعيش في مصر العهد المملوكي. مع ذلك لانستطيع الجزم بمعايشة ابن خلدون للكرُد عن قرب لذا من الضروري البحث عن مصادر كتابية - الطريقة الثانية - لتنظيراته عن الكرُد،

---

(١) تاريخ ابن خلدون، جـ١، ص١٨١.

(٢) المقدمة، ص٥٠.

(٣) تاريخ ابن خلدون، جـ٦، ص٤٩٣. جـ٧، ص ص١٤٢ – ١٤٣، ٢٧٥.

(٤) عن ذهاب ابن خلدون الى مصر ينظر ما كتبه بنفسه: التعريف بأبن خلدون، ص ص٢٦٤ – ٢٨٠.

أي المصادر الذي اعتمد عليها هذا المؤرخ وعرف عن طريقها الكرُد في ماضيهم، ومن ثم وظّف ما تيسر له من معلومات في صياغة نظرياته العامة عن الامم البدوية - وبضمنهم الكرُد - وفاعليتهم. والحقيقة كان يجب علينا ان نشير الى مصادر تنظير ابن خلدون عندما تحدثنا، في الفصل الاول، عن تصنيف هذا المفكر للكرُد ضمن الامم البدوية وتحديده لطبيعتهم الاجتماعية. لكننا أجّلنا ذلك الى هنا لكي يكمل السياق العام لتناولنا فاعلية الامة الكرُدية من منظور ابن خلدون.

لعل في مقدمة المؤرخين الذين اعتمد عليهم ابن خلدون، خاصة وهو يصّنف الامم البدوية، هو المسعودي الذي يصفه ابن خلدون بـ"إمام المؤرخين"[١]، وان كان ينتقده بعد ذلك[٢] ويعده من جملة المؤرخين الذين وقعوا في المغالط والمزلات لعدم مراعاتهم "اصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والاحوال في الاجتماع الانساني". مع ذلك فالتصنيف الذي يقدمه المسعودي للأمم البدوية يستسيغه ابن خلدون ويتعامل معه، حيث هنالك شبه تطابق بين التصنيفين[٣]، لذا يمكننا القول بأن عّد الكرُد من البدو وبناء التنظيرات على ذلك من لدن ابن خلدون، انما يعبر عن التزام الاخير بالاطار الذي فكر فيه المسعودي ووضع تصنيفه للامم. وعدم تشكك ابن خلدون بهذا التصنيف، كأن يخرج الكرُد او غيرهم منه، يبرره هو، ولو طريقة غير مباشرة، حين يعترف بعدم معرفته بتاريخ المشرق الاسلامي كمعرفة المسعودي به في عهده[٤]. والمسعودي، كما ذكرنا آنفاً، قد تناول الكرُد بشيء من التفصيل مقارنة مع غيره من المؤرخين، ولاشك ان ما كتبه عنهم؛ عن طبيعتهم وقبائلهم ومناطق سكناهم، ساهم - بشكل او بآخر - في بلورة تصوّر ابن خلدون عن هذه الامة "البدوية".

---

(١) المقدمة، ص٢٥.
(٢) م. ن، ص٣، ٧ – ١٠، ٢٨ – ٢٩.
(٣) يقول المسعودي – في تصنيفه –: "من حل البدو من العرب وغيرها من الامم المتوحشة كالترك والكرُد والبجة (من البربر) والبربر". مروج الذهب، مج١، ص٤٣١، اما ابن خلدون فيقول: "...الامم الوحشية كالعرب والترك والتركمان والاكراد واشباههم..". المقدمة، ص٢١٤. ويضيف البربر وقبائلهم في نصوص اخرى، ينظر مثلاً: ص٩٦ – ٩٧.
(٤) المقدمة، ص٢٦.

كذلك اعتمد ابن خلدون على المؤرخ الكبير ابن الاثير، خاصة على كتابه "الكامل في التاريخ"، حيث ان هذا الكتاب هو من اكثر المصادر التي رجع اليه ابن خلدون وهو يكتب تاريخ المشرق الاسلامي. وحتى حين لايذكر اسمه، فان سرد كتاب "العبر" يتساوق مع سرد "الكامل"، ويكاد ينقل عنه حرفياً كما نرى ذلك بوضوح فيما نقله من اخبارٍ للكرُد. وينقل ابن خلدون ايضاً من كتاب "مسالك الابصار" لفضل الله العمري[1]، وقد اشرنا من قبل الى اهمية هذا الكتاب في التعريف بالكرُد وطبيعتهم القبلية، ومناطق سكناهم. ولعل ما اورده هذا المؤرخ عن الكرُد قد ساند موقف ابن خلدون وهو يضع الكرُد بين الامم البدوية، ويعلل - وفقاً لذلك - حراكيتهم التاريخية.

وقبل ان ننهي كلامنا عن مصادر تنظير ابن خلدون عن الكرُد علينا الاشارة الى ان المؤرخين المعاصرين لأبن خلدون، او الذين جاءوا بعده، قد انتقدوه واتهموه بقلة معرفته بتاريخ المشرق ووقوعهِ في المغالط وهو ينقل اخبار الامم المشرقية[2]. مع ذلك فقد تكوّن لدى ابن خلدون - وبالاعتماد على ما تسنى له من مصادر- صورة لهذه الامم ساعده على التنظير لها، فحاول تعميم نظرياته لتستوعب جميع الامم الفاعلة في المجال الاسلامي، فهذه النظريات يضعنا امام تاريخ عرفه ابن خلدون، وكتبه بعد ذلك[3]. ونحن - رغم ما قلناه اعلاه عن مصادر تنظير ابن خلدون - نشاطر احد الباحثين رأيه عن صعوبة اكتشاف ابعاد العلاقة البالغة التعقيد بين الجانب النظري للتاريخ"أي المقدمة" وسرديات هذا التاريخ "أي العبر"[4]. الا اننا نعتقد، وان لم نكن مخطئين، بفاعلية هذه العلاقة، خاصة اذا ما رأينا بأن الموضوع الاساس في كلا الجانبين هو "الدولة"، ففي "العبر" لايخرج التاريخ عن كونه تاريخ للدول في تعاقبهم او في تتاليهم، فيكون هذا التاريخ مكملاً للفكرة المركزية عند ابن خلدون والمعروضة في "المقدمة". لذا، اذا ما اردنا ان نلم

(١) او مليل: م. س، ص٧٠.

(٢) عن بعض هذه الانتقادات ينظر: عبدالرحمن (بدوي): مؤلفات ابن خلدون، (تونس: ١٩٧٩)، ص ص٢٨٦ – ٢٨٨.

(٣) قارن: اومليل: م. س، ص٦٢.

(٤) العظمة: ابن خلدون وتاريخيه، ص١٤.

بمكانة الكرُد في الفكر الخلدوني، علينا ان نبحث عن نماذج "دول كرُدية" يعرض هذا المفكر لتأريخهم في كتاب العبر.

حين يتعامل ابن خلدون مع الكرُد في تاريخيتهم فأن امامه نموذجين اساسيين عن الوجود السلطوي للكرُد؛ نموذج الامارات الكرُدية ونموذج صلاح الدين الأيوبي والدولة الأيوبية. ولكن المؤرخ يحسم أمر هذا النموذج الثاني، ويضيق علينا الرؤية حين يخرج الدولة الأيوبية - ولو بطريقة غير مباشرة - من اطارها الكرُدي. فالأيوبيون بالنسبة له لا يمثلون مقطعاً كرُدياً خالصاً، وعصبيتهم الكرُدية لم تكن لتكفي ليعطيهم الدور الذي اضطلعوا به في المجال الاسلامي[١]. فهذا الدور اشمل من ان يحتويه "كرُديتهم"، لأن هذه الدولة هي - في النهاية - امتداد طبيعي للدولة التركية؛ فهم من اتباع الزنكيين ويكملون الدورة التاريخية الخاصة بهؤلاء[٢]. اذن اذا ما اردنا امتحان فاعلية الكرُد في اطار نظريات ابن خلدون علينا الاعتماد على النموذج الاول؛ أي نموذج الامارات الكرُدية.

يدّون ابن خلدون بنوع من الخصوصية، مقارنة مع غيره من المؤرخين، تاريخ بعض الامارات الكرُدية، خاصة الامارة الحسنويهية - العنازية[٣]، والامارة الدوستكية - المروانية[٤]. فهو يخرج تاريخ هذه الامارات من التقطيع الزماني المتبع عند من ينقل عنهم هذا التاريخ، ويقرر بذلك وحدة الزمن التاريخي لهذه الامارات وكأنه يريد ان يفسر وجود هذه الكيانات في التتالي الزمني للأحداث المتعلقة بها، فتكون للأمارة بمجملها فاعلية خاصة في مقطع زمني متسلسل خاص بهذه الفاعلية.

هذا من جانب، ومن جانب آخر، ينبثق هذا التعامل الخلدوني المميز مع الامارات الكرُدية من "المركزية" التي يعطيها هذا المفكر للكيان السياسي او الدولة

---

(١) التعريف بابن خلدون، ص٣٤٧.
(٢) ينظر: تاريخ ابن خلدون، جـ٥، ص٣٢٦. وقارن: العظمة: ابن خلدون، ص٤١.
(٣) تاريخ ابن خلدون، جـ٤، ص ص٦٨٧ – ٦٩٩. على الرغم من اختلاف هاتين الامارتين، أي الحسنويهية والعنازية، ولكن ابن خلدون يدمّج تاريخهم، ويتعامل معهم ككيان واحد. وقد يعود ذلك، بظننا الى ان الثانية – العنازية – قد تأسست على انقاض الاولى وحكمت المناطق نفسها التي حكمت فيها الاولى.
(٤) م. ن، جـ ٤، ص ص ٤١٠ – ٤١٨.

في فكره كما مرّ، ولما كانت هذه الامارات، وفقاً لابن خلدون نفسه، دول خاصة، فعلى المؤرخ - المفكر ان يدّون تاريخهم انطلاقاً من مركزية هذه الفكرة، والتزاماً منه بالعلاقة القائمة بين تنظيراته والتاريخ الذي يكتبه. وتعاقب الامراء في هذا المقطع الزماني الكرُدي يعطي لهذا التاريخ قيمته في منظور المؤرخ - المفكر، فيمكن ان يكون هذا التاريخ، وفقاً لهذا المنظور، نموذج لتاريخ الدول التي تؤسسها "الامم البدوية" خاصة في المجال الاسلامي. بمعنى ان ما دوّنه هذا المؤرخ - المفكر من اخبار لهذه الامارات تمثل البنية التاريخية لتنظيراته عن الدولة، هذا اذا ما نظرنا الى نظرياته انطلاقاً من "مركزية الكرُد" كأحد الشعوب البدوية التي تنطبق عليهم هذه النظريات.

ولكن هل ان الامارات الكرُدية هي دول قائمة بذاتها تناظر، مثلاً، الدولة العباسية، حيث معاصرة هذه الامارات لها؟ رأينا في تناولنا لوجود هذه الامارات في التاريخ، بأن لهم وجود - الى حد ما - تابع للدولة العباسية، وقد جسد المؤرخون، او حاولوا تجسيد، العلاقة القائمة بين الدولة العباسية الشمولية والامارات الكرُدية المشروطة الوجود. وابن خلدون يحل إشكالية هذه العلاقة بمنهجه الخاص؛ فعنده هنالك نوعان من الدول: الدولة العامة والدولة الخاصة؛ الدولة العامة هي التي لا يخضع القائمين عليها لأية سلطة خارجية، وتمتد هيمنتها الى جميع المناطق والاقاليم التي تجري عليها سلطة العصبية الحاكمة، سواء كانت هذه السلطة فعلية او رمزية، بمعنى ان سلطة هذه الدولة يكون تاماً، والقائم عليها "يستعبد الرعية ويجبي الاموال ويبحث البحوث ويحمي الثغور ولايكون فوق يده يد قاهرة"[(١)]. اما الدولة الخاصة فيقصد بها حكم عصبية خاصة في اقليم معين، وهي الولاية او الاقليم الذي استقل به الوالي خارجاً عن السلطة المركزية، وملكه يكون ناقصاً[(٢)].

هكذا فالدولة العباسية، وان ضعفت واستحق ان يوصف ملكها بالناقص، لكنها تمثل "الدولة العامة" بالنسبة الى الدويلات والامارات التي استقلت عنها، ومنها الامارات الكرُدية التابعة ولو أسمياً للخلافة العباسية، والتي تحكم منطقة محدودة، وقائمة على عصبية معينة. فحري بهذه الامارات - بحسب ابن خلدون - ان تصّنف

---

(١) المقدمة، ص١٤٦

(٢) المقدمة، ص١٤٦.

فاعليتها ضمن الدول الخاصة. وقد قال هذا المفكر ذلك فعلاً، وإن بتعبير آخر، وهو يتناول "دولة بني حسنويه"، حيث يقول في صدر كلامه عن هذه السلالة:-"الخبر عن دولة بني حسنويه من الاكراد القائمين بالدعوة العباسية"[١]. وقول ابن خلدون هذا ان دلّ على شيء فهو يدل على ان هذا المقطع التاريخي الذي نصفه نحن بـ"الكرُدي" هو - عند هذا المفكر - تابع لتاريخ العرب العباسيين أي للتاريخ الكلي الذي تمثله الدولة العباسية كونها دولة عامة تتفرع عنها دول خاصة كهذه الدولة الكرُدية وغيرها. لذلك يُبقي المؤرخ - المفكر هنا تاريخ هذه الدولة الخاصة في الاطار الذي يحدده هو لها. ولكن هذا لايعني تبعية اخبار وتاريخ الدولة الخاصة لأخبار وتاريخ الدولة العامة بشكل كامل. فالمؤرخ حين يقرر تعين مكانة خاصة لهذه الدولة الكرُدية ينطلق من اعتبار هذه الدولة وحدة تاريخية قائمة بذاتها، وتندمج فاعليتها مع فاعلية الدولة العامة وفقاً لمنطق التعاصر المشار اليه من قبل. ولكن هذا التعاصر، برأينا، لا يعني الانفصال الكامل بين الوحدتين التاريخيتين العامة والخاصة. فالنص الخلدوني السابق يلمح الى ان كل فاعلية للدولة الخاصة "الحسنويه" هي مكملة ومتممة لفاعلية الدولة "العباسية" العامة، والفرق الاساس بينهم تكمن في هذه العمومية والخصوصية.

ولكن لايقتصر وجود الامارة الحسنويه على التعايش مع الدولة العباسية، ولاتقف علاقتها بهذه الدولة العامة عند اعتراف الاخيرة بها وخضوعها هي لها[٢]. فهذه المسائل - بظننا - لايمكن ان تحدد مكانة الدولة الخاصة في اطار فاعلية الدولة ذات الصفة العمومية، والعلاقة بين الطرفين هي علاقة جدلية قائمة على اكمال الدولة الخاصة للتراتب الزمني "الخاص" بالدولة العامة أي ان تاريخ الامارة الحسنويهية في خصوصيته تكّمل السياق العام لتاريخ الدولة العامة. ذلك لأن الدولة الخاصة، في النتيجة، تنوب عن العامة في "القيام" بالفاعلية التاريخية في منطقة محددة وفترة زمنية معينة.

---

(١) تاريخ ابن خلدون، جـ٤، ص٦٨٧.

(٢) هذا كان حال البويهيين في علاقتهم مع الخلافة كما يذهب الى ذلك العظمة، راجع: ابن خلدون وتاريخيته، ص٤٢.

خصوصية الامارة - الدولة الكرُدية تظهر بوضوح في الانتماء العرقي للقائمين بها أي الانتماء الكرُدي، فالامارة - الدولة هنا هي عبارة عن سلالة حاكمة من الكرُد. وهذا الانتماء العرقي، برأي ابن خلدون، يحدد مكانة الامارة في التاريخ المكتوب. حيث ان كرُدية الامارة تفرض على المؤرخ - المفكر ان يتعامل معها في ذات الامارة لا في علاقتها التعاصرية مع الدول العامة، كوحدة تاريخية خاصة. يعبر ابن خلدون عن ذلك صراحة في بداية حديثة عن الامارة المروانية، فهو لايصل ذكر هذه الامارة - الدولة بدولة بني حمدان كما يفعل مع غيرها من الدولة العربية الناشئة على انقاض الاخيرة في الموصل وبلاد الشام، ويقول بأن السبب في ذلك هو "ان بني مروان هؤلاء ليسوا من العرب، وانما هم من الاكراد، فأخرنا دولتهم حتى ننسقها مع العجم"[1]. بمعنى انه، بالرغم من نشأة الدولة المروانية عن الدولة الحمدانية، ولكن القائمين على هذه الدولة من الكرُد وليسوا من العرب كالحمدانيين. فلابد ان يكون لهذه الدولة الكرُدية "العجمية" فاعلية مغايرة لفاعلية الحمدانيين، هذا اذا ما اخذنا بالاعتبار الانتماء العرقي للقائمين على هذه الدول.

لايمكن لنا فهم الدولة الخلدونية ما لم نفهم العلاقة القائمة بينها وبين العصبية، فبالعصبية القبلية يكون تمهيد الدولة وحمايتها من اولها، وان الدولة لابد لها من العصبية، فالملك والدولة انما يحصلان بالقبيل والعصبية.[2] والاخيرة انما تكون من الالتحام بالنسب او مافي معناه، ذلك ان "صلة الرحم طبيعي في البشر الا في الاقل، ومن حلتها النعرة على ذوي القربى واهل الارحام ان ينالهم ضيم او تصيبهم هلكة"[3]. وقد كان للعصبية القبلية حضورها الحراكي داخل الجماعة الكُردية، حيث هنالك علاقة وطيدة بين التكوين القبلي للكُرد - المشار اليه من قبل - وبين وجود العصبية. وهذه المسألة محسومة بالنسبة لأبن خلدون، فهو حين يقرر وضع الكُرد بين الشعوب البدوية، يعني ذلك -بالنسبة له - بأن للعصبية القبلية دورها في تعيين فاعلية هذه الجماعة، لملازمة مفهومي "البداوة" و"العصبية" عنده[4].

---

(١) تاريخ ابن خلدون، جـ٤، ص٤١٠.
(٢) المقدمة، ص ١٢١، ١٩٠.
(٣) م. ن، ص ١٠٢.
(٤) م. ن، ص ١٠١، ٢٣٠.

ومن خلال متابعة اخبار القبائل الكُردية في الحقبة التاريخية للبحث تظهر هذه العصبية بشكل واضح، فالكُرد "يتعصبون لبعضهم على كل حال كما تفعله العرب في بعض الاحوال، وينقادون للديانات والامانات، وربما كان فيهم عذر في بعض الاوقات ولا يكون سببه الا التعصب والحمية"[١]. ويبدو ان العصبية القبلية عند الكُرد كانت في غاية القوة، بدليل ان الكُرد لم يكن يخضعون لأية سلطة مركزية مفروضة عليهم من الخارج، كما تبين لنا في الفصل الثاني، ذلك لأن انقياد القبيلة ومذلتهم دليل على فقدان العصبية، والقبائل ذات العصائب لا تخضع لسلطة الدولة[٢]. فكانت فكرة العصبية القبلية متلازمة للكُرد طوال تاريخهم المعروف[٣].

والعصبية القبلية عند الكُرد، كانت فاعلة حتى في المرحلة السابقة على نشأة هذه الامارات، ولكن هذه العصبيات لم تتمكن من انشاء كيانات سياسية لقوة عصبية الدولة العامة (الاموية ثم العباسية). والحقيقة ان التاريخ الكُردي السابق على ظهور الامارات هو تاريخ للقبائل والمجموعات الكُردية في تحركاتها ضد هذه السلطات المركزية[٤]، هو تاريخ - بحسب ابن خلدون - لـ "افساد" الكُرد في "الحواضر" واطرافها[٥]، فينزلون من اهل الامصار، او لنقل من اهل السلالات الحاكمة، منزلة الوحش "غير المقدور عليهم" باستعارة تعبير ابن خلدون - نفسه[٦]. وفاعلية الكُرد هنا تابع للفاعلية التاريخية الشمولية (الاموية، العباسية) او فاعلية الدويلات الناشئة في بلادهم او بالقرب منها[٧]، ويتحدد فاعليتهم وحراكيتهم التاريخية وفقاً لهذه الفاعلية الشمولية.

---

(١) العباسي: اثار الاول، ص١٤٧.
(٢) ابن خلدون: المقدمة، ص ١١٢.
(٣) يەڤگينا (ڤاسيليەڤا): كوردستانی خوارووی رۆژهەلات لەسەدەی هەڤدەوە تا سەرەتای سەدەی نۆزده، وەرگێرانی: رەشاد میران، (هەولێر: ١٩٩٧)، ل ٢٦٧.
(٤) تاريخ ابن خلدون، جـ٣، ص ٣٣٤، ٣٦٤-٣٦٥، ٤٤٤،٤١٨-٤٤٥، ٤٨٣، ٥١٣-٥١٤.
(٥) م. ن، جـ ٣، ص ٢٥٤، ٤٢٣، ٤٨١، ٤٨٤.
(٦) المقدمة، ص١١٥.
(٧) تاريخ ابن خلدون، جـ ٣، ص ٣١، ٨١، ١٥٣، ٤١٠، ٤٢٣، ٥٠٩.

ولكن عندما يدب الضعف في اوصال الدولة العامة (العباسية)، ويصبح الخليفة سجين سياسة الأمراء الأتراك[١]، وبالتالي تنقسم هذه الدولة العامة - وفقاً لمنطق ابن خلدون - ويستبد الامراء والولاة في الاطراف[٢].آنذاك يقوم الأمراء الكُرد، المدعومين بقوة عصبيتهم القبلية، بأنشاء الإمارات السالفة الذكر. حيث تمكن هؤلاء الامراء من التغلب على مناطق كثيرة، مما يعني تملكهم للسلطة السياسية[٣]. ولم يكن، من منظور ابن خلدون - المفكر، بمقدور هذه العصبيات الكُردية القيام بذلك ما لم يكن عريقين في البداوة، ويتميزون - دون غيرهم - بالقوة والمتانة[٤]. والملاحظ ان الذين تمكنوا من تأسيس الإمارات الكُردية، سواء تلك التي دون ابن خلدون تاريخها او لم يدونه، كانوا "اعرق في البداوة" من غيرهم من الجماعات الكُردية، فالهذبانيون الذين اسسوا الامارات الروادية، والشدادية، واماراتهم في اربل، كانوا من الرحل[٥]، وكان بنو حسنويه من اصحاب الاغنام[٦]، كذلك كان باد بن دوستك مؤسس الامارة الدوستكية - المروانية، في بداية امره، يرعى الغنم[٧]. بمعنى ان هؤلاء كان لهم الاساس الذي يمكن ان يبنى عليه، كما يرى ابن خلدون- المفكر، كيان سياسي، وهذا الاساس هو البداوة وحياة التنقل والترحال وراء الاغنام. وقد استغل هؤلاء، كما مر، ضعف الخلافة العباسية فأنشأوا تلك الامارات في "اطراف" هذه الدولة العامة.

اشرنا الى ان قيام الامارات الكُردية كان مرهون بوجود العصبية القوية وضعف عصبية الدولة العامة، ولكن ذلك لا يعني بأن العصبية هي المصدر الوحيد لقيام

---

(١) هذا ما عبر عنه احد الشعراء، في بيتين من الشعر، أوردهما ابن خلدون في المقدمة:

خليفة في قفص بين وصيف وبغا

يقول ماقالا له كما تقول الببغا

المقدمة، ص ١٩، اما وصيف وبغا فهم اثنين من كبار القادة العسكريين الاتراك في الدولة العباسية.

(٢) م . ن، ص ٢٣١-٢٣٢.

(٣) م. ن، ص ١٣٨.

(٤) م. ن، ص ١١٠.

(٥) ابن حوقل: صورة الارض، ص ١٩٥، ٢٨٩.

(٦) الروذراوري: ذيل تجارب الامم، جـ ٢، ص ٢٨٨.

(٧) ابن الاثير: الكامل، جـ٩، ص ٣٦.

الدولة الخلدونية. بل هنالك مصادر اخرى يزيد من قوة الدولة؛ منها الدعوة الدينية التي تعد من العوامل الفاعلة في توطيد سلطة الكيان السياسي، حيث يقوم البُعد الاعتقادي بإسناد قوة هذا الكيان القائم على العصبية، والسبب في ذلك "ان الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في اهل العصبية وتفرد الوجه الى الحق"[1]. فكان "تفَرد وجه" امراء الكُرد الى الحق وراء توطيد سلطتهم داخل عصبيتهم وخارجها، فالأمير حسنويه بن الحسين الكُردي كان يخرج اموالاً كثيرة في الصدقات، كما كان يقوم ببناء المساجد وصرف الاموال على الاماكن المقدسة، وتبرعاً في سبيل الله[2]. وكان الامير باد بن دوستك يغزو كثيراً في الثغور[3]. فكّون هذا الانتماء العقيدي رأسمالاً رمزياً لهؤلاء الامراء المؤسسين، مما اعطى لسلطتهم شرعية البقاء والقبول، كما رأينا مثلا في موقف اهالي مدينة الموصل من مقتل الامير باد[4].

ان تطور الدولة عند هذا المفكر، من مرحلة الى اخرى، مرتبط بتطور صاحب الدولة[5]. فكان تركيز المؤرخين، وبضمنهم ابن خلدون، وهم يتناولون الامارات الكُردية، على اخبار الامير وحده، دليل واضح على هذا الارتباط العضوي بين الدولة والقائمين عليها، فقوة هؤلاء هي التي تؤمن فاعلية الدولة واستمراريتها التاريخية، وضعفهم سيكون ضعفاً لدولتهم[6].

من هنا الدولة الخلدونية لاتستقر على حال واحدة، بل انها عرضة للتغيير والتبدل في احوالها، فهي كالكائن الحي يولد، وينمو، ويهرم، ثم يموت، أي ان الدولة تتطور على الدوام وفقاً لنظام ثابت الى ان تنتهي الدورة الحضارية للقائمين

---

(١) المقدمة، ص ١٢٤. وللأستزادة عن اثر الدين على قوة الدولة "الخلدونية" يمكن الرجوع الى: الجابري: العصبية والدولة، ص ص ٢٨٥-٢٨٩.

(٢) راجع: ابن الجوزي: المنتظم، جـ٨، ص ٤١٤٢. ابن الاثير: الكامل، جـ ٨، ص ٧٠٦. ابن كثير: البداية والنهاية، ج، ١١، ٢٩٦. ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، جـ٤، ص ٦٨٨.

(٣) ابن الاثير: م. ن، جـ٨، ص ٧٠٦. ابن خلدون: م. ن، جـ٤، ص٤١٠.

(٤) الروذراوري: م. س، جـ ٣، ص ١٧٨. الفارقي: تاريخ الفارقي، ص٥٨.

(٥) المقدمة، ص ص ١٣٨-١٣٩.

(٦) م. ن، ص ١٣٣-١٣٤.

عليها[١]، فالسقوط هو المصير المحتوم لكل دولة. وقد ربط ابن خلدون تطور الدولة بتحول العصبية من التعاون والتعاضد الى التنافس والتخاذل، وتطور الدولة، بأعتبارها كيان سياسي لأسرة حاكمة، يعني تطور الحكم من المساهمة والمشاركة الى الانفراد بالمجد والاستبداد بالحكم[٢]. ويمكن ضرب بعض الأمثلة من تاريخ الإمارات الكُردية عن هذا التطور الحتمي للدولة، فنرى الامير بدر بن حسنويه يقوم، بعد ان يتمكن من تثبيت مكانته، بضرب عشيرته وهم "البرزيكان" الذين عرفوا بعصيانهم، وعدم طاعتهم لذوي السلطة منهم[٣]. وكانت سياسة الامير بدر هذه نابعاً، بظننا، من شعوره بضرورة تغيير ابناء "عصبيته" أفعالهم "البدوية" المنافية للعمران، فهم - أي البرزيكان - يسومون اهالي المناطق التابعة للامارة سوء العذاب، يعيثون في هذه المناطق ويفسدون الزرع، مما أثر كثيراً على عاديات فلاحي هذه المناطق[٤].

ولكن الذي يحصل، نتيجة لهذه السياسة، هو تخلي ابناء هذه القبيلة عن طاعتهم لبدر، فساندوا ابنه "هلال" في حربه مع ابيه[٥]. والسبب في ذلك، بحسب ابن خلدون- المفكر، هو ان الانفراد بالمجد وسياسة الشدة والتعسف تؤثر على العصبية وتقلل من قوتها، فيظهر داخل هذه العصبية - من ذوي قرابة الامير- من يحاول السيطرة على مقاليد الحكم[٦]. وهذا ما كان حال الامارة الحسنويه حيث الصراع المرير بين بدر وابنه هلال[٧]، فكان من نتيجة ذلك ان ضعفت هذه الامارة وسقطت.

من العوامل الاخرى، التي يذكرها ابن خلدون، لسقوط الدولة هي استحكام عوائد الترف والدعة بصاحب الدولة والقائمين عليها. فالعصبية حين تستولي على

---

(١) م. ن، ص ص ١٣٨-١٣٩.
(٢) قارن مع: الجابري: العصبية والدولة، ص ص ٤٣٨-٤٣٩.
(٣) ينظر مثر: الروذراورى: م. س، جـ٣، ص ١٨٨. ابن الجوزي: المنتظم، جـ ٩، ص ٤٣٦٠.
(٤) ابن الجوزي: م. ن، جـ ٩، ص ص ٤٣٦٠-٤٣٦١.
(٥) ابن الاثير: الكامل، ج ٩، ص ٢١٥. النقشبندي: الكُرد في الدينور، ص ١٧٤.
(٦) المقدمة، ص ١٣٣.
(٧) الروذراوري: م. س، جـ ٣، ص ٩، ١٢. النقشبندي: م. س، ص ص ١٧٦-١٧٧.

مقاليد الحكم وتتملك السلطة، تفقد حماسها السابق وتأثر الراحة والسكون والدعة، ويقوم افرادها بـ "تحصيل ثمرات الملك من المباني والمساكن والملابس، فيبنون القصور ويجرون المياه ويغرسون الرياض ويستمتعون بأحوال الدنيا"[1]. ومن ابرز امراء الكُرد المترفين، بل وأترفهم، هو الامير نصر الدولة احمد بن مروان امير الإمارة المروانية، فقد تنعم تنعماً لم يسمع بمثله عن اهل زمانه، وملك من الجواري والمغنيات ما اشترى بعضهن بخمس الاف دينار واكثر، وغير ذلك من عوائد الترف[2]. ولم يقتصر هذا الترف على الامير وحده بل ان الناس الذين كانوا يعيشون في ظل هذه الامارة، بدءوا يتبعون دين ملوكهم في الترف والدعة[3]. هذا الترف يؤدي الى زيادة النفقات - في الدولة - على الأعطيات، ولا يفي دخلها بخرجها، وبذلك يضعف عصبية القائمين بالدولة، ويضعف صاحب الدولة بضعفهم[4]. لهذا كانت السياسة السلمية، التي اتبعها الامير نصر الدولة، نتيجة طبيعية لحياة الترف التي كان يعيشها، فكان اذا قصده عدو - كما يقول ابن الجوزي - (يقول - أي نصر الدولة - كم يلزمني من النفقة على قتال هذا؟، فاذا قالوا خمسين الفاً بعث بهذا المقدار .. و بذلك آمن على عسكره من المخاطرة)[5]. ولكن هذه السياسة دفع بالقوى الاجنبية على ان يتجاسروا عليها وخاصة السلاجقة، وكان الترف الذي اصاب الدولة احد اسباب زحف هؤلاء السلاجقة عليها، ومن ثم القضاء عليها[6].

كان ظهور السلاجقة، وكما ذكرنا من قبل، واستيلاء السلطان (طغرل بك) على الاراضي التي كانت تخضع لسلطة الامارات الكُردية، ايذان بنهاية المقطع التاريخي الكُردي، ليكمل التاريخ - بعد ذلك - تعاقبه الذي آمن به ابن خلدون - المفكر.

---

(١) المقدمة، ص ١٣٢.
(٢) ينظر مثلا: ابن الجوزي: المنتظم، جـ ٩، ص ص ٤٦٦١-٤٦٦٢، ابن الاثير: الكامل، ج٩، ص ٢٦. ابن خلكان: وفيات الاعيان، جـ١، ص ٥٧. الذهبي: العبر، ج٢، ص ٣٠٠. وللتفاصيل راجع: الفارقي: م. س، ص ص ١٢١-١٢٢، ١٤٢-١٤٥، ١٥٠، ١٧٨-١٨٠. (ومواضع اخرى).
(٣) ابن الجوزي: م. ن، جـ ٩، ص ٤٦٦٢. وقارن: عماد الكاتب: خريدة القصر، القسم العراقي، ج٢، ص ٦.
(٤) المقدمة، ص ١٣٢.
(٥) ابن الجوزي: م. ن، جـ٩، ص٤٦٦٢.
(٦) ينظر: الفارقي: م. س، ص٢٠٨. يوسف: الدولة الدوستكية، جـ٢، ص ص٥٢ — ٥٣.

لذلك بالنسبة له، ظهور السلاجقة يعني "انقراض الاكراد في اعمالهم"[1]. وابن خلدون - المؤرخ هنا يدرك بأن هذا الانقراض هو انقراض لسلطتهم لا لنسلهم، فالنسل باق ولكن هذا النسل ليس له فاعلية تاريخية بالمعنى السابق ولا يمتلك سلطة سياسية بأسمه، أي ان انقراض الكُرد يعني تغييراً في فاعليتهم التاريخية، فهم - ولاشك - موجودين في تاريخ ما بعد مرحلة سقوط الامارات، ولكن ليس بنفس الفاعلية السابقة. هذا الانقراض انما هو انقراض للسيادة الكُردية، فلا تظهر لهم فاعلية تاريخية، مالم يبدء عصبيات اخرى داخل هذه الأمة، بالمرور بالدورة الحضارية نفسها التي مرت بها العصبيات السابقة، وشكلت هذه العصبيات الجديدة دولاً لها قائمة بالضرورة على انتماء أفرادها الى هذه العصبيات.

---

(١) تاريخ ابن خلدون، جـ٤، ص٦٩٩.

المبحث الثاني

الفاعــل التــاريخي الكُــردي

١ – ملامــح الفاعــل الفــردي

لا تتحدد الفاعلية التاريخية لأمة من الامـم المنتميـة الى المجال الاسـلامي فقـط بالمكانة المخصوصة لهـذه الامـة في المعرفـة التاريخيـة المنتجـة في هـذا المجال، فليس لمفهوم "الامة" المركزية المطلقة لكي تتجمع حولها الاخبار التاريخية برمتها. ويأتي ذلك من شمولية تعامل المعرفة التاريخية مع الفاعليـة التاريخيـة، وقبـل ذلـك، مـع الأطـر المحـددة للوجـود التـاريخي لأمـة مـن الامـم أو لأفرادهـا او حتـى المؤسسـات الادارية، الدينية، العلمية وغيرها الناشئة بين ظهراني هذه الامة. لـذا اذا مـا اردنـا ان نستوعب فاعلية هذه الامة في جميع ابعادها ومختلـف تجلياتهـا - حسـب الانتـاج التاريخي المكتوب - فعلينا ان لا نكتفي برؤيتهـا في وحـدتها التاريخيـة، بـل في كثـرة تمثلاتها او في مختلف الوحدات التاريخية الـتي تتكـون - هـي ايضـاً - منهـا وتجعلـها وحدة تاريخية شاملة، وفي الوقت نفسه، قائمة بذاتها.

ولكن هل تسمح المعرفة التاريخية بهـذه الرؤيـة للأمـة الكرُديـة، وهـي المخلصـة والمنتمية بشدة الى الامة الاسلامية الأشمل؟ الا يؤدي تفكيك أمة من الامم - كالكرُد - الى وحدات تاريخية صغيرة، الى انتمـاء هـذه الوحـدات، وفقـاً للفهـم السـائد آنـذاك للأنتماء، الى الامة الشمولية ذات الهيمنة والفاعلية العامـة لا الى الامـة الخصوصـية، والمحددة الفاعلية في اطار هذه الشمولية؟ لعلنا نستطيع ان نجد جواباً لهذه الاسئلة

اذا ما بحثنا، في الكتابة التاريخية، عن فاعلية الوحدات التاريخية المكوّنة للأمة الخصوصية - الكرُدية. والوحدة التاريخية الظاهرة والفاعلة، وفقاً لهذه الكتابة، هي افراد هذه الأمة او الفاعلين التاريخيين منهم. ونقصد بالفاعل التاريخي، الأشخاص الذين يبرزون دون غيرهم من افراد الأمة الكرُدية، ويصنعون - وفقاً لرؤى المعرفة التاريخية - التاريخ او يضطلعون بدورٍ في صناعة هذا التاريخ بغض النظر عن ماهية هذا الدور واهميته بالنسبة للمؤرخ المجَّسد له.

بداية يمكن القول بأن المعرفة التاريخية تميل للفاعل الفردي اكثر من ميلها للجماعة العرقية (الأمة) التي ينحدر منها هذا الفاعل، فالفاعل الفردي متحرر من الرؤى والمواقف المتشكلة - في هذه المعرفة - عن أمته، ويُقّيَم وجوده التاريخي بحسب ما يمتلكه هذا الفرد من سجايا او حتى رذائل تميزه عن باقي افراد جماعته العرقية، أي بحسب فهم المؤرخين وتعاملهم مع الفاعلية التاريخية. ففاعلية الفرد في تاريخ معين مرتبط كلياً بخصائص معينة يمتلكه هذا الفرد، ويرى المؤرخ ضرورة التعريف به في تدوينه لسيرته لا سيرة او تاريخ جماعته العرقية - المحدودة الفاعلية. والملاحظ ان الفاعل الجمعي (الامة الكرُدية) هو، في غالب الاحيان، اكثر سلبية من فاعليه الفرديين، ويأتي ذلك، بظننا، من عدم القدرة على احتواء الفاعل الجمعي واستيعابه، لأن المتوقع من هذه الامة هو ان تثير الفتن، وتقطع الطريق، وتحتكم الى نفسيتها الغضبية، ولا ترضخ للسلطة، ومؤسسات الدولة المركزية. هذا في الوقت الذي يكون الفرد المنتمي الى نفس هذه الامة اكثر قبولاً حتى عندما يتعلق بفردٍ منتمي الى جماعة كرُدية مُدانة؛ فالأكراد يستمرون في قطع الطريق، ويصبح ذلك صفة ملازمة لهم، في حين يتوب الفرد منهم، ويحدد توبته هذا مكانته وملامح فاعليته التاريخية[١]، والأمير الكرُدي يصلح ويَعْدل، ويكون له مقبولية على نطاق الجماعة الاسلامية، في حين يوصف عشيرته بأنهم "شرُّ طائفة في الارض"[٢]، وغير ذلك من الامثلة التي تؤكد

---

(١) المقدسي: كتاب التوابين، ص ص٢٢٢ – ٢٢٣. ابن صصري: الدرة المضيئة، ص ٢٣١ – ٢٣٢.

(٢) الروذراوري: ذيل تجارب الامم، جـ٣، ص٢٨٨. ابن الجوزي: المنتظم، جـ٩، ص٤٣٦٠. (والحديث هو عن الامير بدر بن حسنويه وعشيرته البرزيكانيه).

على ان الفاعل الجمعي (الامة الكرُدية) فاعل مُدان لأن فاعليته يعكس سلوكه الاجتماعي، وموقفه السياسي، وهو سلوك وموقف في الغالب غير مقبول ومنتقد في المعرفة التاريخية. اما الفاعل الفردي فلا يحكم عليه انطلاقاً من سلوكيات جماعته، بل تقيّم فاعليته ضمن الاطار الذي ينتمي اليه بالفاعلية كأن يكون اميراً او تائباً راجعاً الى الله، فتنظر الى هذه الفاعلية من الحكم العام الصادر بحق "الجماعة التخصصية" التي ينتمي اليها هذا الفرد - الفاعل. وهذه الجدلية؛ جدلية الفاعل الجمعي غير المقبول والفاعل الفردي المقبول، ترتبط - برأينا - بما اشرنا اليه سابقاً، بالنظرة الدونية لخاصة المجتمع (حيث ينتمي الفرد الفاعل اليها) الى العامة (حيث تجمع الجماعة العرقية - أي الكرُد - تحت هذه التسمية).

الفاعل الفردي، من منظور المعرفة التاريخية، يصنع تاريخاً غير الذي يصنعه جماعته، فتاريخ الفقيه والعالم والقاضي الكرُدي، لنفترض انه من الشهرزوريين، يخالف تماماً تاريخ بني جلدته من الكرُد الشهرزوريين، فهؤلاء - في تاريخهم - يقبعون في طبيعتهم الثابتة والمتمثلة بالسلب والنهب واخافة السبيل[١]، مما يعني ايضاً ثبات فاعليتهم في التاريخ. في حين يرتقي فاعليهم الفرديين سلّم المعارف الاسلامية المتنوعة، ويتبوؤن ارفع المناصب وأكثرها حساسية في المجال الاسلامي[٢].

مقبولية الفاعل الفردي في المعرفة التاريخية قد تجسدت بوضوح في ذلك النمط من انماط الكتابة التاريخية المسمى بتاريخ الطبقات والسِيَر والتراجم، ففي هذا

---

(١) ينظر مثلاً: مسكويه: تجارب الامم، جـ٢، ص١٩٨. مؤلف مجهول: العيون والحدائق، جـ٤، ق٢، ص ص١٩٨ – ١٩٩. الهمداني: تكملة تاريخ الطبري، ص٢٦٤. ياقوت الحموي: معجم البلدان، جـ ٣، ص٣٧٦.

(٢) ينظر مثلاً: السمعاني: التحبير في المعجم الكبير، تحقيق: منيرة ناجي سالم، (بغداد: ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م)، جـ٢، ص١٣٨. ابن الجوزي: المنتظم، جـ٩، ص٤٣٦٤. جـ١٠، ص٥٠٣٦، ٥١١٣، ٥٢٥٧، ٥٣١٩ – ٥٣٢٠، ٥٤٤٧. ابن المستوفي: تاريخ اربل المسمى نباهة البلد الخامل بمن ورده من الاماثل، حققه وعلق عليه: سامي بن السيد خماس الصقار، (بغداد: ١٩٨٠)، ق١، ص٢٠١ – ٢٠٦، ٢١١. المنذري: التكملة، مج١، ص ص ٢٤١ – ٢٤٢. ابو شامة: ذيل = الروضتين او تراجم رجال القرنين السادس والسابع، عني بنشره: عزت العطار الحسيني، ط٢، (بيروت: ١٩٧٤)، ص٣٥. ابن الساعي: الجامع المختصر، جـ٩، ص١٠٢. وغير ذلك من المصادر، وللتفاصيل يمكن الرجوع الى: درويش يوسف (حسين): الاسرة الشهرزورية ودروها السياسي والحضاري، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة صلاح الدين، (اربيل: ١٩٩٨).

النمط يوضع الفرد في المركز فيكوّن - هذا الفرد - وحدة تاريخية تكمل مع غيرها من الوحدات المماثلة التاريخ، بحسب رؤى ومنهج مؤرخ هذا النمط من الكتابة التاريخية.

يرتبط ظهور هذا النمط من الكتابة التاريخية بعلوم الحديث، خاصة معرفة اسناد الاحاديث، ومن ثم توثيق الرواة والبحث عن اخبارهم واحوالهم وتدوينه[١]، من هنا يشير بعض الباحثين الى ان فكرة تدوين اخبار الافراد فكرة اسلامية بحتة، وهي نتيجة طبيعية لفكرة دراسة صحابة الرسول[٢]. وقد حمل هذا النمط من كتابة التاريخ الكثير من الاسماء كالتراجم، والطبقات، والمعاجم، والشيوخ، والرجال، والسير، او حتى اسم مدينة معينة[٣]، وغير ذلك من الاسماء، وان كان يطلق عليه في الغالب اسم الطبقات. والطبقة هنا لاتعني شريحة اجتماعية كما يفهم من هذه المفردة اليوم[٤]، بل يقصد بها فاعلين في حقل معين كطبقة الصحابة، والتابعين، وطبقة المحدثين أي فئات من الافراد مع فكرة التعاقب التاريخي او التدرج التراتبي، وكذلك تشير الكلمة الى اجيال من الناس ذوي مهنة واحدة كالأطباء، أو المنضويين في اطار مذهبي معين او ما شابه[٥].

اذا ما كان الفاعل التاريخي، بحسب اوائل كتب الطبقات، ينحصر في حملة الحديث ورواته، فقد تعدى الفاعلية - بعد ذلك - الاطار الديني لتكون لهذا المفهوم- أي الطبقات - دلالات ومعانٍ شمولية، حيث بات الفاعل التاريخي ينتمي الى مختلف المجالات الحياتية كالمجال السياسي، والثقافي، والعلمي، والاداري...الخ، الى جانب المجال الديني بمختلف تجلياته. فلم تعد كتب الطبقات والسير تقتصر على صنف معين

---

(١) مارجليوث: دراسات عن المؤرخين، ص٦٨. عثمان (موافي): منهج البحث التاريخي عند المسلمين والمنهج الاوربي، (الاسكندرية: د.ت)، ص٩٦.
(٢) الخالدي: دراسات، ص٨٤. الشرقاوي: ادب التاريخ، ص٣٠٨.
(٣) مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون، جـ١، ص٣٨٣.
(٤) كوثراني: التاريخ ومدارسه، جـ١، ص٦٨.
(٥) ماكسيم (رودنسن): التاريخ الاقتصادي وتاريخ الطبقات الاجتماعية في العالم الاسلامي، تعريب: شبيب بيضون، ط٢، بيروت: ١٩٨١)، ص٩. مارجليوث: م.س، ص٢١. روزنتال: علم التاريخ، ص١٣٣. ابو ضيف: منهج البحث التاريخي، ص ص٦٠ – ٦١.

من الفاعلين وان بقي "الفرد" الفاعل المهيمن في هذه الكتب التي وصلت مواضيعها الى حدٍ لم يعد بالامكان حصرها[1].

والحقيقة تظهر "الفاعلية التاريخية" كمفهوم مركزي في فكر مؤرخيّ هذا النمط من الكتابة التاريخية؛ ولاغرو من ذلك فهم - في الغالب - يجاهدون لكي يتمثلوا بالحديثين النبويين: (اعطوا كل ذي حق حقه) و (انزلوا الناس منازلهم)[2]، لذا يصبح التأكيد على الفاعلية التاريخية، وابرازها في عملية التدوين التاريخي، من صلب عمل المؤرخ اذا ما اراد ان لا يخالف مضمون هذين الحديثين. وما نجده عند مؤرخ كتب الطبقات هو احساسه بفاعلية الاشخاص الذين يؤرخ لهم؛ فهو يدّون اخبار "نجباء الزمان وامجاده، ورؤس كل فضل واعضاده، واساطين كل علم واوتاده، وابطال كل ملحمة وشجعان كل حرب واعيان كل فن اشتهر ممن اتقنه من الفضلاء، من كل نجيب مجيد، ولبيب مفيد"[3]، ولايكتفي المؤرخ بذلك، بل يبرر ايضاً وضعه للأفراد في تدوين الاخبار في المركز، بالقول بأن في سيرة هؤلاء الكثير من العبر والعظة، فيمكن ان يستدل المتلقي لهذا التاريخ بهذه العبر ويتدبرها ويتفكر فيها لينتفع بآداب هؤلاء الفاعلين، ويقتبس من محاسن آثارهم[4].

من هنا يمكن القول بأن هذا النمط من الكتابة التاريخية يتميز بخصوصية موضوعه؛ فهو لا يتعامل مع التاريخ في عموميته بل هو - لأنه يقتصر على سيرة اشخاص معينين - هو تاريخ مختص بالفاعلين التاريخيين وفقاً لرؤية المؤرخ ومعالجته لمفهوم الفاعلية. ولكن المتأمل للذهنية المنتجة لكتب الطبقات، في عموميتها، يرى - وكما يذهب الى ذلك احد الباحثين - ضرب من الرغبة في تخليد الذات عند العلماء[5]، والتأكيد - بالتالي - على خصوصية جماعتهم او طبقتهم. وتجدر الاشارة الى ان التعريف بفاعلية الافراد التاريخية لم يقتصر على الكتب

---

(١) الصفدي: الوافي بالوفيات، جـ١، ص٥٥.

(٢) اورد نص هذين الحديثين: الخالدي: دراسات، ص٩٨.

(٣) الصفدي: م. س، جـ١، ص ص ٥ – ٦.

(٤) السخاوي: الاعلان، ص٤١٠ –، ٤١٨، ٤٢٨. وهو ينقل اقوال كل من: سفيان بن عيينة (ت١٩٨هـ/ ٨١٤م)، وابن ابي الدم (ت٦١٢هـ/ ١٢٤٤م)، و عبدالقادر الحنفي (ت ٧٧٥هـ/ ١٣٧٣م).

(٥) الخالدي: بحث في مفهوم التاريخ، ص١٥.

التاريخية المخصصة، فلهؤلاء الافراد الفاعلين مكانتهم حتى في كتب التاريخ العام. فهذه الكتب، بالاضافة الى اقتصارها - في الغالب - على تاريخ السلطان او ذوي السلطة من الافراد، تدون ايضاً، في نهاية احداث كل سنة، سيرة وفيات الاعيان والاشخاص المعروفين. فيورد مؤرخ التاريخ العام معلومات عن هؤلاء المتوفين تبرز فاعليتهم في المجال الذي تخصصوا فيه. ولعل اشهر مثال على هذا النمط من كتابة التاريخ هو كتاب "المنتظم" لابن الجوزي[1]، وسنعود الى هذا الكتاب لاحقاً حين نتحدث عن اثر المنهج في الفاعلية الكرُدية، وما نريد ان نشير اليه هنا هو ان كتب الرجال او الطبقات تشترك مع كتب التاريخ العام في التعريف بالفاعلين التاريخيين. ولكن كتب الطبقات تختص فقط بتاريخ الشخصيات الفاعلة في حين تتناول الكتب العامة الحوادث والشخصيات[2]، لتحقق بذلك هدفها من الاحتواء الشمولي للتاريخ.

مهما يكن الامر فالتاريخ الذي يكتبه مؤرخ التراجم للفرد الكُردي، ليس تاريخاً صراعياً بالمعنى المفهوم من الصراع الوجودي في الفصل الثاني؛ فلا يبدو ان هنالك المغمز والخفي في هذا النمط التاريخي، وليس هنالك مبادىء عامة تتحكم في رؤية وادراك المؤرخ في اختياره للفاعلين التاريخيين طالما ان الفاعل ينتمي الى نفس الجماعة التخصصية التي يؤرخ لها هذا المؤرخ. وهذه النظرة هي عكس النظرة السابقة التي آلفناها ونحن ندرس الوجود الكرُدي في التاريخ السياسي الاسلامي، حيث كانت متداخلة مع مفاهيم يقينية آمن بها المؤرخون بحسب الزمن التاريخي؛ كالمركز والأطراف، ومصلحة الأمة وما الى ذلك. اما تاريخ الطبقات فلا يلتزم بهذه المفاهيم، لا لأنه يرفضه، بل لأن هذا النوع من الكتابة هو تحصيل حاصل للأعتقاد بهذه المفاهيم والتسليم بها. لذا فما دام الفرد الذي يدّون مؤرخ التراجم والسير اخباره هو فاعل تاريخي - بغض النظر عن نوعية هذه الفاعلية - في المجال الاسلامي، فلابد ان يتخذ مكانته في التاريخ وفقاً لهذه الفاعلية. من هنا نجد في المرحلة الاولى للوجود الكرُدي، أي مرحلة الوجود خارج السلطة، محدودية فاعلية

---

(١) ينظر، مثلاً سيرة بعض من الفاعلين الكرُد في هذا الكتاب: المنتظم، جـ٩، ص ص ٤٣٦٠ – ٤٦٦١، ٤٦٦٢. جـ١٠، ص٥٠٣٤، ٥١١٣، ٥٣١٩ – ٥٣٢٠.

(٢) قارن: العظمة: الكتابة التاريخية، ص٧٠.

افراد هذه المجموعة فلا تتعدى هذه الفاعلية في مختلف المجالات كالمجال الديني[١]، والمجال الثقافي[٢]، والاداري[٣]، فاعلية فرد او فردين.

مع ذلك، هذه الفاعلية المبكرة، تؤكد لنا اختلاف رؤية المؤرخ في رصد الفاعلية العامة للجماعة الكرُدية، والفاعلية الخاصة بأفراد هذه الجماعة. فالفاعلية العامة الصادرة عن الوجود التاريخي، تتغير بتغير الزمن اما الفاعلية الفردية فهي، منذ اللحظة الاولى لظهورها، خارج هذا الزمن، وتستمر على وتيرة واحدة وفقاً لتصميم المؤرخ في رؤية نوع الفاعلية الفردية في المجال الاسلامي دون أي اعتبار للانتماء العرقي للفرد، ولموقف المعرفة التاريخية من هذه الجماعة العرقية، ذلك لأن الفاعل الفردي الكرُدي هنا هو فاعل لمسار تاريخي يكوّن فاعلية جمعية من نوع آخر لها اطارها المفهومي الخاص، ففاعلية الفرد الكرُدي هنا ايضاً ترتبط كلياً بوجود هذا الفرد التاريخي دون ان يكون لهذا الوجود الدلالات والتفسيرات نفسها التي اعطيت لهذا المفهوم.

الفاعلية على المستوى الفردي هي انعكاس للوجود في مستوى القبول، والمعنى ان في هذا النمط من الكتابة التاريخية تنسحب جدلية "النحن" و "الآخر" المتحكمة برؤية الوجود الكرُدي، فأذا كان تاريخ الجماعات الاسلامية هو تاريخ للسلطة، وصراع بين السلطات، فأن تاريخ الافراد هو غير ذلك؛ هو تاريخ للفاعلين في فرديتهم، في المجال الذي اشتهروا فيه، لكي تكمل هذه الفردانية سياق جديد للتاريخ، يوجد فيه افراد آخرون ينتمون الى مختلف الجماعات العرقية - الاسلامية فيشكلون تلك الجماعة التخصصية التي اشرنا اليها من قبل، والمؤرخ هنا مختص بهذه الجماعة ويكتب تاريخهم المتفرد هذا.

كل ما قلناه اعلاه يعني ذوبان الفرد في الجماعة التخصصية، والتي تمثل في ابرز تجلياتها، جماعة مصغّرة للأمة الشمولية. ذلك لأن فكرة التاريخ هنا هي فكرة تمثيل الجماعة التخصصية للامة الشمولية لا للامم الصغيرة التي تكوّنها[٤].

---

(١) ابن سعد: الطبقات الكبرى، مج٧، ص٢٨٠.
(٢) ابن النديم: الفهرست، ص٣٥٦.
(٣) الجهشياري: الوزراء والكتاب، ص ٢٠٤، ٢٠٩ – ٢١٠.
(٤) الصفدي: الوافي بالوفيات، جـ١، ص٥.

هذا من جانب، ومن جانب آخر يحس المرء، مع الفاعل الفـردي، بـذوبان الجماعـات العرقية ايضاً في الأمة الاسلامية الشمولية، بحيث ان فاعلية الجماعة العرقية، وهنا الكرُد، تتحدد ملامحها وتتجلى سماتها ضمن الامـة الشمولية انطلاقاً مـن فاعليـة افرادها كما سنرى الأن.

٢ – فاعلية الفرد الكرُدي بين الانتماء العرقي والانتماء الطبقي

ما قلناه اعلاه يثير مسألة، برأينـا، هـي في غايـة الاهميـة فيمـا يتعلـق بموضـوع هذه الدراسة أي رؤية المعرفة التاريخية للكرُد، وهي مسألة انتماء الفرد الكـرُدي الى مجموعته العرقية، او لنقـل بتعـبير اكثـر دقـة، مسـألة انتمـاءات الفاعـل التـاريخي، واثـر هـذا الفاعـل في مكانـة وفاعليـة جماعتـه العرقيـة. والحقيقـة ان كـل محاولـة للبحث عن انتماءات كرُدية لهؤلاء الافـراد، بحيـث يكـون لهـذه الأنتمـاءات السـبق في اعطـاء الفاعليـة لهـؤلاء الافـراد، ستفضـي بالضـرورة الى اخـراج الفـرد مـن الوسـط التـاريخي المقبـول فيـه واقحامـه في وسـط - وفقـاً للـرؤى السـائدة آنـذاك والأطـر الاجتماعية المحددة لأنتماء الفرد - غير متجانس بل وغير ذي اهمية بالنسبة لهـذه الرؤى والأطر.

مع ذلك يمكن ان يكون الفاعلية التاريخية لفرد مـا منتمـي الى جماعـة عرقيـة معينة (الكرُد) دافعاً للـتفكير في هـذه الجماعـة نفسـها، ورصـد فاعليتـها التاريخيـة؛ حيث نجد بعض من المؤرخين حين يتعرضون لحياة عالم او عين او فقيـه كـرُدي، قد ينتمي الى احد القبائل او المدن الكرُدية، فيعّرفون الكرُد او قبائلهم او مدنهم في اطار تعاملهم مـع فاعليـة هـذا الفـرد[1]، وكـأن الفـرد هنـا يمثـل جماعتـه العرقيـة،

---

(١) ينظـر علـى سـبيل المثـال: السـمعاني: الانسـاب، جـ٥، ص٥٤. عمادالـدين الكاتـب: خريدة القصر، جـ٤، مج٢، ص٤٢١. ابن الاثير: اللباب،، ج١، ص٢١، ٣٩ – ٤٠، ١٥٧، ٣٠٦، جـ٣، ص٩٢. ابن الصابوني: تكملـة اكمـال الاكمـال، حققـه وقـدم لـه: مصـطفى جواد، (بيروت: ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، ص١٠٤. ابن خلكان: وفيات، جـ٧، ص ص١٤٠ – ١٤١. الذهبي: المشتبه، جـ١، ص٥٤٩.

القبلية، الاقليمية بكاملها. ففاعلية هذا الفرد تتحكم بفكر المؤرخ فيتناول الاخير بدوره جميع انتماءات هذا الفرد. وهو - أي المؤرخ - هنا يبحث، بظننا، في هذه الانتماءات والتي يمكن ان تكون دافعاً للاهتمام او التذكير بأصل الفرد وفصله.

اما كيفية معرفة انتماء الفاعل التاريخي فيكون عن طريق الكنى والالقاب التي يحملها هذا الفاعل، حيث نجد كتب الطبقات والسير تحفل بأسماء افراد ينتسبون الى الكرُد مباشرة او الى قبائلهم؛ كالهذباني، والزرزاري، والهكاري، والشهرزوري، والحميدي، والمهراني، وما الى ذلك. والحقيقة ليس لدى المؤرخ معيار واضح في تلقيب الفاعل بهذه الالقاب وترتيبها، فقد يلقب احدهم بالكرُدي، ثم بالشهرزوري، ثم بالشافعي، او يلقب بالهذباني، ثم الكرُدي، ثم الاربلي وهكذا[1]. بمعنى انه ليس هنالك - عند المؤرخ - ترتيب معين للألقاب وفقاً لأهمية اللقب او بحسب تسلسل معين[2]. ومغزى ذلك، برأينا، ان انتساب فرد ما الى الكرُد او الى احد القبائل الكرُدية لا يراد به الا التعريف بهذا الشخص دون ان يتعدى الأمر مسألة التعريف هذه، وتلقيب احدهم بالكرُدي لا يبدو انه يقلل من فاعلية هذا الفرد او يؤثر على مكانته بين غيره من الفاعلين. ذلك لأن هذه الفاعلية والمكانة لا تتحكم بها - وكما اشرنا من قبل - كرُدية هذا الفاعل.

يمكن رؤية العلاقة القائمة بين الانتماء العرقي والانتماء التخصصي من زاوية اخرى انطلاقاً من حالة اخرى من رصد فاعلية الفرد الكرُدي في كتب الطبقات والسّير، فقد يكون للانتماء الى الكرُد دوره في تحديد الانتماء التخصصي وذلك نتيجة لأنتماء هذه الجماعة العرقية الى جماعة تخصصية معينة اوسع حدوداً من حدود الأنتماء العرقي كالانتماء المذهبي مثلاً. فقد كان الكرُد في غالبيتهم، قد

---

(١) ينظر حالات من ترتيب الألقاب الكرُدية عند المؤرخ الذهبي (ت ٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م) في الأجزاء الأخيرة من كتابه (تاريخ الاسلام)" (حوادث ٦٤١ – ٦٥٠)، ص ١٨٤ – ١٨٥، ١٩٨، ٢٩١، ٣٠٠، ٣١٩. (حوادث ٦٥١ – ٦٦٠)، ص٣٥٠، ٤١٣، ٤٢٦. (حوادث ٦٦١ – ٦٧٠)، ص٨٩، ٩٦، ١٥٩، ٢٩٣. (حوادث ٦٧١ – ٦٨٠)، ص١٢٤، ١٨٩، ٢٥٧، ٢٦٩، ٣٧٦.

(٢) هنالك ترتيب للكنى والألقاب يعرضه المؤرخ الصفدي (ت٧٦٤هـ/ ١٣٦٣م) وهو كالتالي: "تقدم اللقب على الكنية، والكنية على العَلَم ثم النسبة الى البلد ثم الى الاصل ثم الى المذهب..." الوافي بالوفيات، جـ١، ص ص٣٣ – ٣٤.

اعتنقوا مذهب الامام الشافعي (ت٢٠٤هـ/ ٨١٩م)، احد المذاهب السنية الرئيسة في الفقه والضابط لطرق الاجتهاد واستنباط الاحكام، وذلك بعد الانتصار السني على الاتجاهات والفرق الدينية الرائجة بين الكرُد كالخوارج(١)، فأصبح للشافعية السيادة - في المجال الفقهي - على اكثر بلاد الكرُد، واثر ذلك بشكل واضح على مكانة الفاعلين الفرديين الكرُد، واصبح لفقهاء الكرُد منزلة رفيعة بين غيرهم.

نرى ذلك واضحاً في تناول المؤرخين لسير الشخصيات الكرُدية، سواء مؤرخو كتب الطبقات الخاصة بالشافعية(٢)، أوكتب الوفيات(٣)، او غيرها من كتب التاريخ(٤). هذا وقد انعكس آثار شافعية الكرُد حتى على مؤرخ كرُدي مثل ابن خلكان الاربلي(٥)، لاسيّما في كتابه "وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان"، فهو حين يعقد

---

(١) ليس هنالك الى اليوم دراسة وافية عن كيفية تقبل الكرُد للمذهب الشافعي وتخليهم عن المذاهب والفرق الدينية الاخرى. وقد ذكر كل من حسام الدين النقشبندي وعبدالرقيب يوسف، وباختصار، كيفية انتشار المذهب الشافعي في بعض المناطق الكرُدية، خاصة في اقليمي الجبال والجزيرة. راجع: الكرُد في الدنيور وشهرزور، ص٢٥٧ الدولة الدوستكية، جـ٢، ص ص٢٥٦ – ٢٥٩.

(٢) السبكي: طبقات الشافعية، جـ٤، ص٥٦، ٢٠٧، ٣٠٥، ٣٢٣. جـ٥، ص١٤، ١٩، ٥٧، ٦٥، ١٢٥، ١٢٧، ١٣٠. جـ٦، ص١٢٥. الاسنوي: طبقات الشافعية، تحقيق: عبدالله الجبوري، (بيروت: ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، جـ١، ص٦٩، ٨٠، ٨٥، ٢٣٧ – ٢٣٩. جـ٢، ص٤١، ١٦١، ١٨٦ – ١٨٧.

(٣) المنذري: التكملة، مج١، ص٢٠٥، ٢١٣ – ٢١٥، ٤٤٢. مج٣، ص ص٩٣ – ٩٥، ١٣٦ = ١٣٧. ابن خلكان: وفيات الاعيان، جـ٣، ص ص٤٢٤ – ٢٤٥. جـ٧، ص٦٥، ٢٥٤ – ٢٥٥. الكتبي: فوات الوفيات مج٢، ص٣٠. الصفدي: الوافي بالوفيات، جـ١، ص٢٠٣ – ٢٠٤.

(٤) ابو شامة: الذيل على الروضتين، ص١٧٧ – ٢١٨. ابن الفوطي: مجمع الاداب، جـ١، ص٨٩. اليونيني: ذيل مراة الزمان، جـ٣، ص١٢٩، ٣٢١. الذهبي: تاريخ الاسلام، (حوادث ٦٤١ – ٦٥٠ه)، ص١٨٤ – ١٨٥، ٢٣٥. حوادث (٦٧١ – ٦٨٠هـ)، ص١٨٩، ٢٦٩.

(٥) شمس الدين احمد بن محمد بن ابراهيم الاربلي، ولد في اربيل، وترعرع فيها، ومن ثم غادرها نحو بلاد الشام ومصر، ونولى هنالك منصب قاضي القضاة. ثم استقر في دمشق الى ان توفي فيها سنة (٦٨١هـ/ ١٢٨١م). السبكي: م. س، جـ٥، ص١٤. الصفدي: الوافي بالوفيات، جـ٧، ص٣٠٨. وللتفاصيل راجع: خليل ابراهيم (جاسم): منهج ابن خلكان في وفيات الاعيان، اطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة الموصل، الموصل: ١٩٨٠)، ص١٥ وما يليها.

العزم على تدوين سيرة اعيان المجال الاسلامي، كحاجة ثقافية للأمة الاسلامية[1]، يغلب على اختياره للأعيان انتماءه الشافعي. ففي هذا الكتاب يشكل الشخصيات والفقهاء الشافعية النسبة العليا من بين الأعيان الذين يترجم لهم المؤرخ، حيث يبلغ نسبة الشافعيين حوالي ٦٠,٧١٪ من مجموع الانتماءات المذهبية للأعيان[2]. اذن يظهر ان الانتماء المذهبي لأبن خلكان - والذي جاء نتيجة لأعتقاد عائلته الكرُدية بهذا المذهب - قد اثرّ على رؤيته للفاعلين التاريخيين في المجال الاسلامي كله.

من هنا يبدو انه لولا تقبل الكرُد لهذا المذهب واعتمادهم عليه في احكام العبادات والمعاملات لما وجد هذا العدد الغفير من الفاعلين الكرُد الشافعيين. مع هذا فلا يجب ان ننسى بأن هذا الحضور القوي للأنتماء المذهبي قد اثر - بعد مرحلة قبول هذا المذهب - على حضور الفاعل الجمعي الكرُدي، فالأنتماء الكرُدي هنا يقحم نفسه في انتماء مذهبي مقبول ومرغوب عنه في المعرفة التاريخية الاسلامية، حيث ان المذهب الشافعي استطاع ان يؤكد هيمنته على هذه المعرفة، فكان لابد من تدوين اخبار وسير فقهاء هذا المذهب وشيوخه ورجالاته البارزين. هذا في الوقت الذي لايفكر المؤرخ بتدوين سيرة وترجمة الفرد الكرُدي لذاته، لا في انتمائه الى هذا المذهب، فهذه المسألة - أي فاعلية الكرُدي لذاته - تدخل ضمن حيز اللا مفكر فيه بالنسبة للمعرفة التاريخية المنتجة آنذاك، ذلك لأن الفاعلية التاريخية المقبولة هي التي تكمل، في المقام الاول وبسبب من انتمآءات المؤرخين واعتقاداتهم، الفاعلية الشمولية للأمة الاسلامية.

ما قصّدناه اعلاه هو ان شافعية الكرُد هي التي سمحت للمعرفة التاريخية بأعطاء الفاعلية التاريخية لأفراد هذه الجماعة العرقية وليس كرُديتهم. اما المغزى الشمولي لهذا الانتماء فتكمن في انتماء الكرُد الى الانتماء الشمولي المتمثل في الامة الاسلامية. ففي النهاية يعد المذهب الشافعي احد المذاهب السُنية المجسدة للفاعلية المطلقة للأمة الاسلامية في مجالها الزماني وحيزها المكاني، والكرُد حين ينتهجون

---

(١) وفيات الاعيان، جـ ١، ص٢٨٣.

(٢) اخرج هذه النسبة الباحث خليل ابراهيم جاسم في دراسته عن منهج هذا المؤرخ، ينظر: م. س، ص٦٧ – ٦٨. وعن مكانة الشافعيين في كتاب "وفيات الاعيان" ينظر ما كتبه محقق الكتاب احسان عباس" وفيات، جـ٧، ص٨٠.

هذا المذهب يكون ذلك بمثابة فاعلية تاريخية لهم في اطار هذه الامة الشمولية وعدم التمييز - في مستوى الفاعلية الفردية - بينهم وبين الجماعات الاخرى التي كانت لها - في المستوى الجمعي - حضور مركزي في المعرفة التاريخية كالعرب مثلاً. وهذا يدل على ان التعامل مع الفاعلية التاريخية على المستوى الفردي يهدم الرؤى والمواقف المتشكلة، في كتب التاريخ العام، عن التعامل مع الوجود التاريخي، المتلحف بمعطيات سلطوية للمجموعات البشرية المنضوية تحت مفهوم الامة الاسلامية الشمولية.

ومن جانب آخر نجد بأن فاعلية الافراد تحدد بنوع او بآخر معاني الوجود، سواء تعلق الامر بوجود الجماعة العرقية لهؤلاء الافراد او المدينة التي ولدوا فيها وترعوعوا او حتى زاروها. فالوجود التاريخي لهذه الجماعة او هذه المدينة له علاقة ظاهرة بمفهوم الفاعلية عند المؤرخ الذي يقرر تدوين التاريخ وفقاً لهذه المفاهيم. ان "تاريخ اربل" المسمى "نباهة البلد الخامل بمن ورده من الاماثل" للمؤرخ الاربيلي ابن المستوفي[1] لهو دليل واضح على هذه العلاقة بين الفاعلية والوجود. والكتاب كان يقع في اربع مجلدات[2] لم يبق منه اليوم الا الجزء الثاني[3]. وعل الرغم من مظاهر عدم الانسجام لهذا الجزء الباقي من الكتاب، سواء في ايراد المعلومات او فيما يتعلق بالمترجمين من حيث تكرار بعض من يترجم لهم وعدم ترتيب التراجم وفقاً لنسق معين، لكونه منقول من مسودة للكتاب لم تنسق

---

(١) ابن المستوفي: ابو البركات المبارك شرف الدين ابن المستوفي الاربلي، ولد في قلعة اربيل سنة (٥٦٤هـ/ ١١٦٩م) من عائلة معروفة ومشهورة بتولي ابناءها وظيفة الاستيفاء في عهد الامارة الهذبانية والاتابكية، وقد تولى ابن المستوفي هذه الوظيفة. غادر هذا المؤرخ مدينته سنة (٦٣٤هـ/ ١٢٣٧م) نتيجة لتعرض المدينة الى الغزو المغولي، و ذهب الى الموصل، فيقي فيها الى ان وافاه الاجل سنة (٦٣٧هـ/١٢٣٩م). بالاضافة الى كتابته لتاريخ مدينته، له العديد من المؤلفات خاصة في مجال الادب واللغة. عن سيرته راجع: ابن خلكان: م.س، جـ٤، ص ص١٤١ – ١٥١. الصفدي: الوافي بالوفيات، جـ٤، ص١٥٥. كذلك: حسين: اربيل في العهد الاتابكي، ص ص٢٧٦ – ٢٨٢.

(٢) حسين: م. ن، ص٢٧٧.

(٣) حقق هذا الجزء سامي بن السيد خماس الصقار، ونال به شهادة دكتوراه من جامعة كمبردج. وقد طبع هذا الجزء المحقق في قسمين.

بشكلها النهائي[1]، نقول على الرغم من ذلك فقد وصلت الفكرة الاساسية للكتاب الينا.

تتمحور هذه الفكرة حول سير واخبار الفاعلين الواردين الى اربل (اربيل) او البارزين فيها. وتتجسد هذه الفكرة في عنوان الكتاب، وعنوانه:"تاريخ اربل المسمى نباهة البلد الخامل بمن ورده من الاماثل"، مما يعني ان هذه المدينة كانت خاملة ثم تنبه من خمولها، وذلك بمن ورد اليها من الاشخاص والافراد. لفهم هذا العنوان واهميته بالنسبة للفاعلية التاريخية للافراد وعلاقتها بالوجود التاريخي للمدينة علينا ان نتمعن في معنى الخمول والنباهة. فبرأينا تدل هاتين الكلمتين على معنى الوجود التاريخي كما عرّفناه في الفصل السابق، فالنباهة تعني الاحساس بوجود المدينة او وجودها المقبول في المجال الاسلامي. اما الخمول فهو يدل على اللاوجود او الوجود غير المقبول في نفس المجال. والعبور من الخمول الى النباهة انما يكون عن طريق "الأماثل" أي الفاعلين التاريخيين الذين يأتون الى هذه المدينة، ويبرزون فيها، فيتفاعل "الفاعلية" مع "الوجود" ويتكّون فضاء لإنتاج المعرفة التاريخية.

لكي نفهم هذه المعادلة المعقدة بعض الشيء علينا - اولاً - ان نظهر "خمول - اللاوجود او الوجود غير المقبول" لهذه المدينة لكي نفهم على اساسه "نباهتها - الوجود المقبول" بحسب تصّور ابن المستوفي لهذه النباهة. على الرغم من ان مدينة اربل كانت، في العصور القديمة، مركزاً دينياً وسياسياً مهماً لها حضورها القوي في التاريخ[2]، لكن لايظهر لها شأن في القرون الاسلامية الاولى، ولم يلتفت اليها البلدنيون والمؤرخون المسلمون، حيث لانجد ذكراً لها عند البلداني الاصطخري (ت ٣٤١هـ/٩٥٢م)، وابن حوقل (ت٣٦٧هـ/٩٧٧م)، والمقدسي (ت٣٨٧هـ/٩٩٧م) وغيرهم. واهملت ايضاً من قبل كبار المؤرخين امثال ابو حنيفة الدينوري، والبلاذري، واليعقوبي، والطبري، والمسعودي، ومسكويه، وغيرهم. وبقيت هذه المدينة مغمورة

---

(١) راجع ما يقوله محقق الكتاب، بالدلائل، في هذا الموضوع: تاريخ اربل، ق١، ص ص٢٥ – ٢٦.

(٢) عن بعض ملامح تاريخ اربل السابق على مجيء الاسلام راجع: مشيحازخا: كرونولوجيا اربيل، ت: عزيز عبدالاحد نباتي، (اربيل: ٢٠٠١)، ص١١٧ وما يليها. كذلك راجع: احمد: ظهور الكرُد في التاريخ، جـ١، ص ص٥٣٢ – ٥٣٤.

الذكر الى النصف الاول من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي أي الى ان اصبحت مركزاً للإمارة الهذبانية الكرُدية (٤٢٠ — ٥٢٦هـ/ ١٠٢٩م — ١١٣٩م)[١].

اما سبب هذا الخمول فيكمن، برأينا، في تمصير الموصل من قبل المسلمين اثناء عملية الفتوحات حيث أثر ذلك على الوجود التاريخي لأربل، وباتت الموصل - برؤية البلدانيين - فُرضة لأذربيجان وارمينية والعراق وبلاد الشام[٢]. في حين لم يبق لأربل، وفقاً لمعايير البلدانيين ايضاً، أي تاريخ. ذلك لأن المدينة ذات الوجود التاريخي هي حلة لسلطان عظيم، ومكان يجمع اليه الدواوين، ويقلد منه الاعمال[٣]، وهذا ما كان حال الموصل منذ صدر الاسلام حيث كانت "من اجلّ انضاد المسلمين"[٤]، لذلك نجد المؤرخين وهم يتابعون بدقة اخبار الموصل، وما يحدث فيها وفي اطرافها من حوادث. فتصبح هذه المدينة المركز المكاني الذي يعرف وفقه موقع الحدث في الكتابة التاريخية، لاسيّما الأحداث الكرُدية[٥]. هذا في الوقت الذي كانت هذه المدينة، او بالأحرى نينوى القديمة، في المرحلة السابقة على الاسلام، تضاف في بعض الاحيان الى اربيل خاصة من لدن المسيحيين[٦]. مهما يكن الامر، كانت مدينة اربل في القرون الاسلامية الاولى - لا وجود لها في الزمن التاريخي بوجود هذا المركز المكاني. أي الموصل، أي انها مكان لا زمني وغير موجود تاريخياً بل وجغرافياً ايضاً.

---

(١) حسين: م. س، ص ص٣٣ — ٣٦. محمود: الامارة الهذبانية، ص ص٦١ — ٦٧.

(٢) ابن الفقيه: مختصر كتاب البلدان، ص٢٦. ابن حوقل: صورة الارض، ص١٩٥.

(٣) ينظر في ذلك: المقدسي: احسن التقاسيم الى معرفة الاقاليم، (لايدن: ١٩٠٩م)، ص٤٧ .

(٤) م. ن، ص١٣٨، ١٤٥. وانظر للتفاصيل: عبدالماجود احمد (السلمان): الموصل في العهدين الراشدي والاموي، (الموصل: ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م)، ص٢٣ وما بعدها.

(٥) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: الطبري: تاريخ الرسل والملوك، جـ٩، ص٤٩٠، ٥٥١، جـ١٠، ص٣٨، ٤٠. المسعودي: التنبيه والاشراف، ص٣٤٤. القرطبي: صلة تاريخ الطبري، ص٢٥، ٥٥. مؤلف مجهول: العيون والحدائق، جـ٤، ق٢، ص١٤٣. ابن الجوزي: المنتظم، جـ٥، ص٢٣٥٦. ابن الاثير: الكامل، جـ٦، ص١٥ — ١٦، ٥٠٦ — ٥٠٧. جـ، ص١٧٤ — ١٧٥.

(٦) السلمان: م. س، ص٢٥.

ولكن مع ابن المستوفي نجد اربيل - المدينة وقد أصبحت مكاناً زمنياً وموجوداً تاريخياً صرفاً، ولكن هذا الوجود يتعلق - من منظور ابن المستوفي -بالأماثل (الفاعلين التاريخيين) الذين يزورونها[1] أو يظهرون فيها[2]؛ فهذه الزيارة او الظهور يعطي للمدينة وجودها في التاريخ لأن وجود هؤلاء في المدينة يعني رؤية الوجود التاريخي لها. ووفقاً لفكر المؤرخ تكمن اهمية هؤلاء الفاعلين في الوجود الذي يجسدونه للمكان؛ فتنبه المدينة من خمولها لا يكون الا بمجيء او ظهور هؤلاء فيها. ولكن - في الوقت نفسه - يعطي المدينة لهؤلاء مكانتهم في التاريخ، ذلك لأن علاقتهم بهذا المكان هي نقطة الارتكاز في فاعليتهم التاريخية، وان كان فاعلية هؤلاء الافراد - على العموم - لا تتحدد بمجيئهم او ظهورهم في المدينة بل بمكانتهم الاجتماعية - الثقافية في المجال الاسلامي ككل.

٣ – منهج المؤرخين وتأطير فاعلية الفرد الكرُدي

لما كان الانتماء التخصصي هو الغالب على هذا النمط من الكتابة التاريخية، لذا فكل محاولة لأكتشاف او لنقل لأظهار ملامح ومميزات المنهج المتبع في تدوين اخبار الفاعلين التاريخيين المنتمين لمجموعة معينة من المجاميع البشرية الفاعلة في المجال الاسلامي، ستكون نتيجتها العمومية وعدم القدرة على الاحاطة بخصوصية التعامل مع هؤلاء الفاعلين وفقاً لانتماءهم ذلك. فالمنهج المتبع في عرض الفاعلية التاريخية لا يبنى - في الغالب - على هذا الانتماء خاصة في الكتب التي تتميز بالعمومية، لا تلك المخصوص بفاعلية افراد منطقة محدودة تغلب عليها مجموعة بشرية معينة كأربل واطرافها على سبيل المثال[3]. فليس هنالك أي انتقاء للفاعل

(١) ينظر مثلاً: م. س، ق١، ص٤٧، ٥٤، ٧٠، ٨٠، ٨٩، ١٠٣، ١٠٧، ١٣٣، ١٦٢، ١٦٥، ١٦٩، ٢٨١. (واماكن اخرى)

(٢) م. ن، ق١، ص٤٠ – ٤٣، ٥٠ – ٥١، ٧٤، ٨٣ – ٨٤، ٨١، ٨٦، ٩٢ – ٩٣، ١٠٥ – ١٠٦، ١٢١، ١٤٥، ١٥١، ١٧٢، ١٨٤ – ١٨٥، ٢٠٣ – ٢٠٤، ٢٠٧ – ٢٠٨، ٢٧١، ٢٧٦ .

(٣) قارن: م. ن، ق١، ص ص ٤٠ – ٤١، ٩٢ – ٩٣، ٢٧١ – ٢٧٦.

التاريخي على اساس هذا الانتماء، بل على اساس انتمآءات اخرى،وخصائص معينة. تتسم بها الافراد، فترصدها المؤرخ ويجعل هذه الانتماءات الموضوع الاساس لكتابه كأن يكون الفرد من الاعيان فيدوّن المؤرخ اخباره[1]، او يكون من الحفاظ او نقلة الحديث[2] فيدرجه المؤرخ ضمن كتابه عن هؤلاء؛ أي على اساس هدف يضعه المؤرخ نصب عينه فيبحث عن فاعلين تاريخيين في المجال الاسلامي يحققون هدفه ومبتغاه في كتابة التاريخ، فمثلاً اذا ما اراد باحث ان يرى فاعلية قاطع طريق من الكرُد وقد تاب، فعليه البحث في كتاب مخصص للتوابين[3]، واذا ما اراد ان يجد عميان وضرائر من الكرُد لهم ذكرُ ومكانة، فعليه ان يتصفح كتاب عن مَنْ لهم هذه العاهة[4]، وهكذا دواليك.

هذه العمومية في التعامل مع الفاعل التاريخي، والناتجة بالطبع عن شمولية مفهوم "الأمة الاسلامية"، لا تسمح لنا - في هذه الرسالة - بالتعمق في دراسة المناهج المتبعة في كتابة تاريخ الفاعلين الكرُد، لأن كل محاولة تصبُّ في هذا المجرى ستكون نتيجتها العمومية. لذا نكتفي هنا ببعض الملاحظات التي، برأينا، تكمل السياق العام للدراسة وتظهر لنا بعض ملامح الفاعلية التاريخية للفرد الكرُدي.

لعل المسألة الاكثر اهمية، فيما يتعلق بهذا النمط من الكتابة التاريخية، هي عرض المادة التاريخية، او سيرة المترجمين لهم، وكيفية ترتيبها. فلاشك ان فاعلية الفرد تخضع للاطار الذي يتقوقع فيه فكر المؤرخ حيث ان هذا الاطار يحدد تجليات هذه الفاعلية، فتظهر المعرفة التاريخية هنا انانيتها في التفكير وهي تتناول سيرة احد الكرُد او غيرهم، بحيث لايكون لهذا الفرد اية فاعلية تذكر خارج تفكير المؤرخ والهدف الذي وضعه للكتاب.

---

(١) ينظر مثلاً: ابن خلكان: وفيات الاعيان، جـ١، ص ص١٨٠ – ١٨٧، ٢٦٠ – ٢٦١، ١٧٧ – ١٧٨. جـ٣، ص٢٤٢ – ٢٤٥. جـ ٥، ص٧٩ – ٩٢. جـ٦، ص٤٠٥ – ٤٠٩. (واماكن اخرى متفرقة).

(٢) المنذري: التكملة، مج١، ص٢٠٥، ٢٤١ – ٢٤٢، ٤٢٦، ٤٤٤. مج٣، ٩٣ – ٩٥، ١٣٦ – ١٣٧. مج٤، ص٣٣ – ٣٤، ٣٥ – ٣٦، ٥٠، ٤٤٣ – ٢٤٤، ٢٧٥ – ٢٧٦. الذهبي: تذكرة الحفاظ، (بيروت: ١٩٥٨)، جـ٢، ص ص٧٥٤ – ٧٥٥، ١٣٠٨. جـ٤، ص١٢٠٤.

(٣) المقدسي: كتاب التوابين، ص ص٢٢٢ – ٢٢٣.

(٤) الصفدي: نكث الهميان، ص٩٠، ١٤٢، ١٥٣، ٢٦٤٠، ٢٩٣.

الفاعل - مثلاً - صوفي ينحصر وجوده التاريخي في ابعاد شخصيته الصوفية، فمظفر القرمسيني، وهو صوفي من مدينة قرمسين (كرمانشاه) الكرُدية في اقليم الجبال، يعرّف من قبل مؤرخي طبقات الصوفية على انه "من كبار مشايخ الجبل"[١]، واهميته بالنسبة لمؤرخي سيرته تكمن في انه "اوحد المشايخ في طريقته"[٢]، بمعنى ان فاعلية مظفر القرمسيني ليست في انتمائه الى اقليم الجبال ومدينة كرمانشاه، بل في انتمائه الى الطبقة الرابعة من طبقات الصوفية. اذن، والحال هذه، ما يُعرف عن هذا الفاعل التاريخي، عن انتمآءاته غير الصوفية، لا يتعدى كونه احد مشايخ الجبال اما بعد ذلك فسيرته عبارة عن مجموعة من الاقوال الصوفية[٣].

ولكن هل هذا يعني اخلال المؤرخ بترجمة هذا الشخص، والتنقيص من فاعليته التاريخية؟ الجواب سيكون بالنفي اذا ما انطلقنا من الذهنية المنتجة، او لنقل، المدّونة لاخبار هذا الشخص. فالمؤرخ يعلن في صدر كتابه عن الصوفية بأنه سيذكر "سِيَر شيوخ هذه الطريقة في آدابهم، وأخلاقهم، ومعاملاتهم، وعقائدهم بقلوبهم"[٤]، وهو - أي المؤرخ - مدفوع في كل ذلك بانتماءاته هو، او "احساسه" بالأهمية العقيدية لهؤلاء الذين يؤرخ لهم، فهم - بنظره - "ارباب حقائق التوحيد، والمحُدثون، واصحاب الفراسات الصادقة والآداب الجميلة، والمتبعون لسنن الرسل - ص - الى ان تقوم الساعة"[٥]، والقصد من كل ذلك هو لتكون هذه السير "لمريدي هذه الطريقة قوة"[٦]. نستنتج من هذا بأن هنالك دافع ذاتي بحت في تدوين تاريخ

---

(١) السلمي: طبقات الصوفية، بتحقيق: نورالدين شريبة، ط٣، (القاهرة: ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، ص٣٩٧. الاصفهاني: حلية الاولياء في طبقات الاصفياء، (بيروت: د. ت)، جـ١٠، ص ص٣٦٠ – ٣٦١. القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق وتعليق: الشيخ عبدالحليم محمود، (دمشق: بيروت: ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م)، ص١١٠.
(٢) السلمي: م. ن، ص٣٩٧.
(٣) السلمي: م. ن، ص ص٣٩٦ – ٣٩٨. الاصفهاني: م. س، جـ١٠، ص٣٦١. القشيري: م. س، ص١١٠.
(٤) القشيري: م. ن، ص٩.
(٥) السلمي: م. س، ص٢.
(٦) القشيري: م. س، ص٩.

فرد مثل مظفر القرمسيني، فلابد ان يكون هذا التاريخ معبراً ومستجيباً لهذا الدافع وليس الى غيره.

يكتب المؤرخ تاريخ الفاعلين التاريخيين، ولكن كتابته هذا تصاحبها انانية واضحة في ذكر الاخبار المتعلقة بهؤلاء ونقصد بالانانية عدم ذكر أي خبر عن المترجم له خارج المساحة المحددة لفاعليته. وقد تكون هذه الانانية في كتابة التاريخ نابعة عن فهم آخر للوجود التاريخي، كما اشرنا اليه في هذا المبحث. فالوجود الذي يتحقق من خلال تحديد ابعاد فاعلية الفرد في هذا التاريخ يتجه من الخصوصية صوب العمومية؛ والمعنى ان الفاعل التاريخي هو مَنْ له كيان خاص في الوجود لا يتحقق الا في الاطار العام لفهم الوجود التاريخي، ولايمكن اكتشاف هذا الاطار ما لم نفكر بنفس الطريقة المتبعة في المعرفة التاريخية الاسلامية. وبحسب هذه الطريقة في التفكير يتحقق وجود الفرد في التاريخ من خلال المنهج المتبع - من قبل المؤرخ - في تصوّر الوجود التاريخي، حيث يكون للموجود هنا تجليات لا يراه المؤرخ المختص، بالأحرى لا يريد رؤيتها، لأن هنالك مؤرخون آخرون يرونها فيدونونها او لايتعرضون لها اصلاً؛ فنرى - مثلاً - الامير ديسم بن ابراهيم الكرُدي-السالف الذكر- والذي له وجود سلطوي عند مؤرخ مثل مسكويه [(١)]، ولكن ينحصر هذا الوجود عند مؤرخ أخبار الشعراء فلا يتعدى فاعليته بعض من الأبيات الشعرية[(٢)]. وللتوضيح اكثر نضرب مثالاً آخر عن شخصية أخرى - اكثر شهرة من الاول - وهو صلاح الدين الايوبي؛ فعندما يتناوله المؤرخ الذي يخصص كتابه للنقلة والعلماء، فأن غالبية سيرته هو عبارة عن ذكر لشيوخه، وروايته للاحاديث النبوية أي كل ما يتعلق بفاعليته الدينية - الثقافية، فهو - في اكثر ترجمته - شخص يتعلم ويروي الاحاديث[(٣)]، وليس له الوجود المركزي الذي يعطيه اياه مؤرخون امثال عمادالدين الكاتب، وابن شداد، وابو شامة وغيرهم.

---

(١) تجارب الامم، جـ١، ص ص٣٩٨ – ٤٠٠، جـ٢، ص ص٣٢ – ٣٧.

(٢) الباخرزي: دمية القصر وعصرة اهل العصر، تحقيق: سامي مكي العاني، (بغداد: ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م)، جـ١، ص٣٨٦.

(٣) المنذري: التكملة، مج١، ص ص٣٣٧ – ٣٣٩.

فهو، في هذا الفهم الخاص للوجود التاريخي، فاعل - في الاكثر - ثقافي وديني في موقع معين، في العام الذي توفي فيه.

أذن خصوصية الوجود التاريخي وعموميته، ومن ثم ابعاد هذا الوجود وتجليات فاعليته، مرتبط كلياً بتفكير المؤرخ ومنهجه دون ان يعني اقتصار هذا الامر على مؤرخي كتب الطبقات وحدهم بل انه فضاء عام لا يخرج عنها المعرفة التاريخية برمتها. يبدو هذا واضحاً عند مؤرخ مثل ابن الجوزي وهو يتعامل مع الفاعلين التاريخيين. وقد اشرنا سابقاً الى ان هذا المؤرخ، الذي يكتب التاريخ العام، يفصل - في هذا التاريخ - بين الحوادث والتراجم. فكتاب "المنتظم" منقسم على قسمين[١]؛ يتناول القسم الأول الأحداث التاريخية في سنة معينة، أما القسم الثاني فيذكر المؤرخ فيه تراجم لوفيات السنة نفسها، فيصبح التاريخ العالمي هنا تاريخاً عالمياً للتراجم ايضاً[٢].

أعطى هذا المنهج لبعض الأفراد نوعين من الفاعلية التاريخية، لكل منها مغزاها الخاص. نرى ذلك في حالة الأمير الكرُدي - المذكور سالفاً - بدر بن حسنويه، فهو أمير له دوره في الأحداث السياسية والدينية العامة؛ يدفع الأموال لقطاع طرق قوافل الحجاج لكي يسمحوا لهم بالمرور بأمان[٣]، وله علاقاته السياسية مع مؤسسة الخلافة[٤]، وله قضاته الذين يذكرهم المؤرخ[٥]. بمعنى انه فاعل في التاريخ العام في المساحة التي يخصصها المؤرخ لوجوده، فالمؤرخ حين يثبت هذا الوجود يريد بذلك - بظننا - ان يرينا فعّالية الامير في السياق العام للأحداث، وهي تكمل الفاعلية الشمولية في اطار زمني معين. اما حين يترجم المؤرخ للأمير نفسه و"يخصص" صفحتين متتاليتين لسيرته[٦]، فأنه بذلك "يمّيز" فاعليته عن الفاعلية العمومية من جهة، وعن فاعلية غيره من المترجمين لهم - حسب الحروف الابجدية - من جهة

---

(١) يبدء هذا التقسيم مع التاريخ الإسلامي، وليس قبله.

(٢) **H. A. R. (Gibb) : Islamic Biographical Literature, in : Historians, P. ٥٦.**

(٣) المنتظم، جـ٩، ص٤٢٥١، ٤٢٦١، ٤٣١١.

(٤) م. ن، جـ٩، ص٤٢٧٧.

(٥) م. ن، جـ٩، ص٤٣٦٤.

(٦) م. ن، جـ٩، ص ص٤٣٦٠ – ٤٣٦١. والمقصود هنا صفحتين مطبوعتين.

ثانية. فالأمير بدر، في هاتين الصفحتين، وحدة تاريخية قائمة بذاتها، ولفاعليته ماهية مختلفة لما كانت له في السياق العام. ولعل هذه الفاعلية تكمن اولاً فيما قام به هذا الفرد من نشاط سياسي في حياته السياسية، وما قام به من اعمال خيرية وعمرانية جعلت المؤرخ يقرّ بوجوده التاريخي. وثانياً في فرادة فاعليته بمنظور المؤرخ. وهذه الفرادة هي التي تحدد فهم مؤرخي "التراجم" للتاريخ والفاعل فيه. فالفاعل التاريخي هنا هو مَنْ يمتلك صفات وخصائص واهتمامات يعتقد المؤرخ بضرورة تدوينه لنفس الهدف المشار اليه في التمهيد وهو الاعتبار والاتعاظ بسيرة الغابرين. والامير بدر هنا مزّود بما يفسح له المكان للوجود في التاريخ العام، ويكون له - في الوقت نفسه - تاريخُ خاص بفاعليته.

تخضع الفاعلية التاريخية في الكثير من كتب الطبقات والسير، وكما قلنا انفاً، الى المنهج الذي يختاره المؤرخ لتدوين اخبار هؤلاء الفاعلين وفقه، أي دون أي اعتبار آخر سوى الخطة التي وضعها المؤرخ في اختيار اصحاب التراجم؛ سواء كانت على اساس التراجم، او على اساس الانساب، او الكنى والالقاب، او على اساس العلم الذي يمتلكه الفرد، او غير ذلك من الاسس التي يقررها المؤرخ[1]. وقد رتب غالبية المؤرخين، المترجمين لهم بحسب حروف المعجم. وعلى الرغم من يُسر هذا المنهج فأن اكثر ما يؤخذ عليه - بالنسبة للذهنية المدونة للتاريخ - هو انه يفضي الى تأخير شخصيات قد يكون لهم فاعلية كبيرة وتقديم مَنْ لا يتمتع بمثل هذه الفاعلية، آنذاك يعلن ابن خلكان - احد المتبعين لهذا المنهج - بأنه يؤدي الامر الى "تأخير المتقدم وتقديم المتاخر، وادخال من ليس من الجنس بين المتجانسين"[2]. هذا التجانس الذي يتمناه ابن خلكان بين الفاعلين التاريخيين، لايمكن ان يتحقق بوجود هذا المنهج على مستوى الفاعلية الفردية، ولكن من الوجهة الشمولية ستظهر التجانس وان كان حروف المعجم او الالقاب هي الفيصل في تحديد مكانة الفاعل بين غيره.

---

(١) عن هذه الأسس، واهم الكتب المؤلفة وفقها، راجع: مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون، جـ١، ص ص٤٣٠ – ٤٤١.

(٢) وفيات الاعيان، جـ١، ص٢٠.

اوردنا هذه الملاحظات حول المنهج لكي نسهلّ على انفسنا دراسة موضوع تناول المؤرخ، وفقاً للأساس الذي يضعه لكتابه، لفاعلية الفرد الكرُدي في هذا الكتاب. وهنا يمكن ان يكون كتاب "مجمع الآداب في معجم الألقاب" للمؤرخ ابن الفوطي[١]، نموذجاً جيداً بالنسبة لهذا التناول.

رتب هذا المؤرخ كتابه على الألقاب، وبحسب حروف المعجم، ومسألة الالقاب هي المسألة الاساسية التي تتحدد بها فاعلية الشخص عنده، فهو يذكر اللقب والاسم والكنية، ثم يتطرق الى العناصر الاخرى التي تتكون منها شخصية صاحب اللقب[٢]. وهو لا يورد الكثير من المعلومات عن المترجمين لهم، والسمة العامة لتراجم الكتاب هي الايجاز قياساً الى كتب التراجم الاخرى[٣]. اما الرابطة الوحيدة - القوية الموجودة بين المترجمين فهي ألقابهم. وما عدى ذلك فكل فرد يشكل وحدة تاريخية بذاتها، ومجموع الوحدات تمثل التاريخ الذي اراد ابن الفوطي ان يكتبه لا تاريخ هؤلاء في فاعليتهم الذاتية.

من هنا يمكن القول بأن ما يجعل فرد من الكرُد فاعلاً في هذا التاريخ هو لقبه، فباللقب وحده يذكر للفرد فاعليته، ويتحدد به ملامح وجوده التاريخي ايضاً، وهو - أي ابن الفوطي - حين لايكون لديه معلومات عن فاعل كرُدي ذو لقب يكتفي بذكر اسمه[٤]، دون ان يكون ذلك اخلالاً بكتابه، فذكر لقب هذا الفرد، في المكان المخصوص له كاف لكي يكون فاعلاً تاريخياً.

---

(١) كمال الدين عبدالرزاق بن احمد بن محمد الملقب بأبن الفوطي، ولد في بغداد سنة (٦٤٢هـ/ ١٢٤٤م) في بغداد وتوفي فيها في سنة (٧٢٣هـ/ ١٣٢٣م). برع ابن الفوطي في مختلف علوم ومعارف عصره. وقد بلغت مؤلفاته المئات، لعل ابرزها كتابه هذا الذي كان يسمى "مجمع الاداب المرتب على معجم الاسماء في معجم الالقاب" وقد وصل ملخص الكتاب الينا، كذلك "نظم الدرر الناصعة في شعراء اهل المائة السابعة"، و "التاريخ على الحوادث" وغير ذلك. الذهبي: تذكرة الحفاظ، جـ٤، ص ص ١٤٩٣ – ١٤٩٤. الكتبي: فوات الوفيات، مج٢، ص٣١٩. وللتفاصيل راجع: زكيه حسن ابراهيم (الدليمي): رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، (بغداد: ١٩٩٠)، ص ص٤ – ٥٢.

(٢) عن هذه العناصر بشكل عام، راجع: الدليمي: م.ن، ص ص٦٣ – ٩٤.

(٣) م. ن، ص٦٥.

(٤) مجمع الاداب، جـ٢، ص٣٣. جـ٣، ص٣٤٦.

اما الافراد المترجمين لهم من الكرُد فهم من الامراء، والفقهاء، والزهاد والصوفية، والقراء وغيرهم. وقد يكون من الصعب علينا ان نلم بما وراء ذهنية المؤرخ - وليس مصادره - وهو يختار الفاعلين الكرُد ليضع كل واحد منهم، حسب لقبه طبعاً، في المكان الذي خصصه له وفقاً للسياق العام للتاريخ "اللقبي". ولكن نجد، فيما يتعلق بمجموع الوحدات التاريخية، نوع من التعامل الواعي من قبل المؤرخ. فأكثر الفاعلين هم من الامراء والقادة (فاعل سياسي)، او من العلماء والفقهاء والزهاد (فاعل ديني - ثقافي)، أي اهل السيف والقلم من الكرُد، والذين من البديهي ان يكون لهم فاعليتهم التاريخية، ويمتلكون القاب خاصة. والمؤرخ حين يتحدث عن احد هؤلاء الفاعلين الكرُد يحاول ان يقنع متلقي كتابه بإيجابية وجود هذا الفاعل ومكانته التاريخية الرفيعة، وبالتالي توافق وتناسب لقبه مع شخصيته؛ فأهل القلم من الكرُد لهم حسناتهم[(١)]، وهم من بيت الخير والصلاح[(٢)]. اما أهل السيف فلهم سيرهم المحمودة، ويتميزون بالعقل الراجح[(٣)]، وهم من الفرسان الموصوفين والشجعان المعروفين[(٤)]، ولهم عراقة في الحكم[(٥)]، ويمدحهم الشعراء[(٦)].

هكذا يكون التوافق بين الفاعل ولقبه - بظننا - كفيل بنجاح مشروع المؤرخ في كتابة التاريخ وأظهار الفاعلية التاريخية للأفراد الذين يبرزون في المجال الإسلامي.

---

(١) م. ن، جـ١، ص٨٢، ٢٣٦.
(٢) م. ن، جـ٢، ص١٠٥.
(٣) م. ن، جـ١، ص١٠١.
(٤) م. ن، جـ١، ص١٨١، ٢٩٧، ٣٥٦، ٥٥٩. جـ٢، ص٢٤.
(٥) م. ن، جـ٢، ص٤٩.
(٦) م. ن، جـ٢، ص٦٣.

المبحث الثالث

منهج المؤرخين في رواية الاخبار الكرُدية وسردها

١ – ملامح رواية الخبر الكرُدي

لما كانت هذه الدراسة، في غالبيتها، تتناول التاريخ كفكرة، لذا يبدو بأن ليست لها علاقة مباشرة بالنواحي المنهجية او الطرق المتبعة من قبل المعرفة التاريخية الإسلامية في رواية الاخبار وسردها. ولكن، ونحن ندرس فكرة التاريخ، نتبين نوع من الترابط بل وحتى التمازج بين هذه الفكرة ومنهج عرض مادتها وبيانها، فالمنهج له - ولاشك - اثره في تنميط الفكرة وقولبتها بحيث يتناسب مع معطياته وطرقه.

مع ذلك، وفي صعيد آخر، وكما اشرنا في المبحث السابق، لم يخص المؤرخين الكرُد بمنهج خاص يتبعونه في رواية اخبارهم وتدوينها، بل انهم يتعاملون مع الكرُد وفقاً لمنهج عام يُتبع في كتابة الاحداث. وهم حين يذكرون الكُرد، لايبدو انهم يتعاملون معهم بخصوصية، بل يدمجون اخبار هذه الجماعة في السياق الخبري الشمولي، وحين يقتصر كلامهم على الكُرد لايحيدون عما وضعوه من مناهج وطرق للرواية والسرد.

ولكن يمكننا البحث عن بعض الاثار الظاهرة والعامة للمناهج المتبعة على الحدث الكرُدي وكيفية رواية الأخبار المتعلقة بهذا الحدث. والخبر الكُردي، كغيره من الاخبار، يروي او يسرد حدثاً له بدايته ونهايته. والحادثة الواحدة - أي كانت - لها ثلاث ادوار رئيسية تكتمل خلال هذه الادوار سياقها السردي الخاص. وهذه الادوار هي: الدور التأسيسي - الأفتتاحي، ثم دور الاكتمال، واخيراً دور ختامي[1]. ولنأخذ هذا الحدث الذي يذكره ابن الاثير ضمن حوادث سنة (٤٢١هـ/١٠٣٠م)، والمتعلق بالأمير فضلون الكرُدي امير الامارة الشدادية، كمثال على ذلك:"كان فضلون الكرُدي هذا بيده قطعة من اذربيجان قد استولى عليها، وملكها، فاتفق انه غزا الخزر هذه السنة، فقتل منهم، وسبي، وغنم شيئاً كثيراً. فلما عاد الى بلده أبطأ في سيره وامل الاستظهار في امره، ظناً منه انه قد دوخهم وشغلهم بما عمله بهم، فاتبعوه مجدين، وكبسوه، وقتلوا من اصحابه والمطوعة الذين معه اكثر من عشرة آلاف قتيل، واستردوا الغنائم التي اخذت منهم، وغنموا اموال العساكر الاسلامية وعادوا"[2]. هذه الرواية، وهي الوحيدة عن احداث عهد هذا الامير الكرُدي في الامارة الشدادية[3]، هي عن حدث مثالي من الناحية المنهجية؛ المؤرخ يبدء في الدور التأسيسي - الافتتاحي بالتعريف بهذا الأمير الكرُدي (المستولي) وان اقتصر التعريف على الاستيلاء وحده، بعد ذلك يدخل في الدور الثاني (الاكتمالي) حيث يتحدث عن غزو هذا الامير للخزر، ثم يأتي الدور الختامي وهو الهجوم المضاد للخزر وقتلهم للمسلمين.

هذا من حيث مظهر الحدث، اما من حيث الجوهر او وفقاً لمنطق الوجود السلبي والوجود الايجابي، أو ما يمكن ان نسميه ادوار الحدث اللامرئية، فهي برأينا كالتالي: أمير مسلم مستولي (الدور التأسيسي)، يجاهد ضد اهالي دار الكفر ويحصل على الغنائم (الدور الاكتمالي)، لكنه يفشل فيتعرض العساكر الاسلامية الى القتل

---

(١) العظمة: الكتابة التاريخية، ص٤٤. وهو ينقل عن:

W. E. Bull: Time, Tense, and the verb, (Berkly: 1968), P. 17.

(٢) الكامل، جـ٩، ص٤٠٩.

(٣) عن هذا الامير راجع:

Minorsky: studies, PP. 40 – 45.

كسروي: شهرياران گمنام، ص ص ٢٦٤ – ٢٦٨.

والنهب (الدور الختامي) بمعنى ان المؤرخ يجسد من خلال هذه الادوار الثلاث (منهج الكتابة التاريخية) الرؤى والمواقف المتشكلة - والتي اشرنا اليها من قبل - عن الامير المستولي والشروط الواجب توفرها ليثبت وجوده في التاريخ (فكرة التاريخ).

وعودة الى النص السابق، يبدو ان الخبر مكتف بذاته، وله سياقه السردي الداخلي يميزه عن غيره من الاخبار او لا يربطه بالأخبار الاخرى التي تخبر احداثاً مغايرة. ولكن ليس للمؤرخ نفس هذه الرؤية، ولا يبدو انه يعتقد بعدم اتصال ما يرويه من الاحداث ببعضها البعض. وهو يجسد هذا الاتصال والترابط بين مختلف الأحداث بالمنهج الشمولي المتبع في رواية الاخبار. لذا من الصعب القبول بالتفسير السابق ما لم نضع الحدث في الإطار العام الذي يضعه فيه المؤرخ، كذلك فهم ما أسميناه بأدوار الحدث اللامرئية. فالحدث لا تشكل وحدة قائمة بذاتها وان كان له هذه الوحدة في ظاهره، والأدوار التي يمر بها الحدث تكمل ادواراً اكثر شمولية لا تتحكم فيها الرؤى والمواقف فحسب، بل ايضاً المنهج المتبع في رواية هذا الخبر وغيرها من الاخبار.

الحقيقة، كما هو معروف، هنالك في المعرفة التاريخية الاسلامية، منهجين اساسيين يتحكمان بكيفية رواية الاخبار، ويتبعهما هذه المعرفة في عرض وتصنيف المادة التاريخية:

المنهج الاول؛ ويسمى كتابة التاريخ بحسب السنين او التاريخ الحولي وهو الذي ياخذ بالحسبان التسلسل الزمني وتاريخ الطبري هو نموذج واضح عن هذه الطريقة في كتابة التاريخ، حيث يروي المؤرخ مختلف الاخبار المتعلقة بسنة معينة، ويربط بينها - عادة - بكلمة "وفيها..."، وبأنتهاء السنة يذكرنا بذلك ويستخدم عادة جملة "ثم دخلت سنة كذ...". أما المنهج الثاني؛ فيدعى كتابة التاريخ حسب الموضوعات كأن يكون حسب الدول او عهود الملوك والخلفاء او ما يجري هذا المجرى، ولعل المسعودي كان من اوائل المؤرخين الذي نهج هذا الطريق[1]. وبمقارنة بسيطة بين هذين المنهجين يتضح لنا بأن المنهج الاخير يرجع بالأحداث الى سياق

---

(١) للتفاصيل عن هاتين الطريقتين، وبداية نشوءهما، يمكن الرجوع الى: العزاوي: المنهجية التاريخية في العراق القرن (٤هـ/١٠م)، (بغداد: ١٩٨٨)، ص ص٣١ – ٦٥.

متناسق، وينتفي هنا الانغلاق الموجود في المنهج الاول او الاطار الزمني، والذي لايتسع كثيراً لشرح الاحداث ذات البعد الزمني الشاسع[١].

وفقاً لهذين المنهجين نجد بأن الخبر الكرُدي هو في الغالب مرتبط بالمركز، بالمعنى الشمولي المفهوم من "المركز"، كأن يكون هذا المركز ملكاً او دولةً او سنة معينة، بل ويصبح الأخبار تابعاً لهذا المركز المؤسساتي – البشري – الزماني[٢]. والمؤرخ، الملتزم بهذين المنهجين وبُعدهما المركزي، لا يستوعب، وهو يدّون الخبر الكرُدي، الا وجهاً واحداً من اوجه الوجود الكرُدي او الفاعلية الكرُدية، وهو الوجه الذي يناسب هذه المركزية. فمثلاً في الروايتين اللتين يوردهما المؤرخ اليعقوبي عن الكرُد، بالأحرى عن اثنين من ذوي السلطة من الكرُد (جيلويه الكرُدي، عصمة الكرُدي)[٣]، نجد بأن أخبار هذين الشخصين تكمل السياق الخبري العام ولا يمكن فهمهما الا في هذا السياق، وكل اخراج لهذين الشخصين في السياق العام هو اخلال بوجودهم وفاعليتهم التاريخية، لأنهم هنا ليسوا الا موجودين تاريخيين يرتبط وجودهم بموجودات اخرى مركزية تكتسب مركزيتها هذه من المنهج الذي يتبعه اليعقوبي في تدوين ورواية الاخبار[٤].

وفيما يتعلق بالاخبار الكرُدية في مجموعها فليس هنالك سياق داخلي يجمع هذه الاخبار عند مؤرخ من المؤرخين، وليس هنالك أي تراتبية بين هذه الاخبار المجموعة، بل هنالك انقطاعات واضحة بينها. فهذه الاخبار عند غالبية المؤرخين، هي شذرات متناثرة بين غيرها من الاخبار المتعلقة بالمركز - المنهجي. ولكن الانقطاع والتشرذم لا يعني البتة بأن ليس للخبر الكرُدي مغزاه بالنسبة للمؤرخ،

---

(١) م. ن، ص٤٦.

(٢) العظمة: الكتابة التاريخية، ص٨٨.

(٣) تاريخ اليعقوبي، جـ٢، ص٤٤٠، ٤٧٣.

(٤) يمكن ضرب امثلة كرُدية اخرى عديدة عن هذا الترابط بين المنهج التاريخي وفكرة التاريخ في مختلف مراحل التاريخ الاسلامي، وعلى سبيل المثال والمقارنة راجع: ابن سعد: الطبقات الكبرى، مج٧، ص٢٨٠. ابو حنيفة الدينوري: الاخبار الطوال، ص٣٦٧. القرطبي: صلة تاريخ الطبري، ص٦٤. ابن الجوزي: المنتظم، جـ٥، ص٢٣٥٦. جـ٩، ص٤٥٤٦. اليونيني: ذيل مرآة الزمان، جـ٢، ص ص ٢٢٢ – ٢٢٣، ٣٦٦ – ٣٦٧، ٤١٥ – ١٤٦. الذهبي: تاريخ الاسلام، حوادث ووفيات (٦٥١ – ٦٦٠هـ)، ص٣٣٦. واماكن اخرى متفرقة من هذه الكتب وغيرها.

والمغزى الحقيقي للأخبار - في المعرفة التاريخية ككل - تكمن في علاقة الخبر المروي بالأخبار الأخرى في الاطار الزمني او الموضوعي العام. وقد حاولنا في الفصل الثاني من هذه الدراسة ان نحلل الأخبار الكرُدية انطلاقاً من هذه الأطر، وذلك لكي نضع ايدينا على الاحكام القَبْلية المضمرة والمتحكمة برؤى ومواقف المؤرخين في مختلف المراحل التاريخية. وما نريد ان نضيفه هنا هو ان الاخبار الكرُدية - في اطار زمني او موضوعي معين - تتحكم في عرضها وروايتها هذه الاطر المنهجية.

اذن، والحال هذه، لايبدو لنا بأن التشرذم والتقطع الجذري للأخبار الكرُدية كان ذا تأثير كبير على المغزى العام لهذه الاخبار اذا ما نظرنا اليها بحسب الحقبة الزمنية التي عاش فيها المؤرخ، ووحدة الاخبار الكرُدية في مجموعها تتجلى في التصوّرات المتشكلة عن وجود الكُرد التاريخي في تلك الحقبة، أي الوجود السلبي او الايجابي والموقف العام من هذا الوجود او التصوّرات المتشكلة عن فاعليتهم التاريخية، الجمعية والفردية. ولهذا حين نستخرج الاخبار المتعلقة - مثلاً - بإحدى الامارات الكرُدية، ونضعها مع بعضها البعض، ونعطيها محورية خاصة، كأن نذكر امرائها في تتاليهم، آنذاك سنجد نوع من الارتباط التسلسلي - التواصلي بين الاخبار، فالاخبار المتشرذمة هنا لها البنية السردية ذاتها، وتتموضع كلها حول عنوان واحد هو اسم الامارة المذكورة، كما فعل ابن خلدون مع تاريخ بعض الامارات الكرُدية[1].

ولكن، ومن جهة ثانية، ان اكتشاف البنية السردية الواحدة والاحتكام عليها، للتخلص من التشرذم والانفصالات الموجودة، دون اعادة للتعريف بهذه البنية، كما فعل ابن خلدون حين وضع الامارات الكرُدية في سياق سردي معين، سيفقد الاخبار بنية لها في غاية الاهمية، وهي البنية الزمنية التي كان يمتلكها كل خبر كرُدي على حدة، والتي حرصنا على ابراز دورها الفاعل في تحديد موقع الكرُد في المعرفة التاريخية طوال هذه الرسالة. لذا ان تنظيم المادة التاريخية الموجودة في كتاب تاريخي معين عن امير كرُدي او امارة من الامارات الكرُدية، كما ورد مثلاً

(١) تاريخ ابن خلدون، جـ٤، ص ص ٤١٠ – ٤١٨، ٦٨٧ – ٦٩٩.

عند مسكويه[1] او الروذراوري[2] او ابن القلانسي[3] او ابن الاثير[4] او غيرهم، يحتاج الى اعادة تعريف بالأحداث التي كانت منظمة زمنياً، دون ان نستطيع في هذه العملية ان نعطي للزمن ما كان له من سلطة شمولية حين كوّن الاطار العام للأحداث الواقعة في سنة معينة او في عدة سنوات متتالية.

هكذا يتراءى لنا بأن كل محاولة لفهم تاريخ مرحلة معينة، بحسب المعرفة التاريخية الاسلامية، عليها ان تستوعب جميع الاحداث الواقعة في هذه المرحلة بغض النظر عن جنس الفاعل التاريخي ونوعه وانتماءاته، فالترتيب الذي يتبعه المؤرخ في ايراد مختلف الاحداث، هو الترتيب المقبول بحسب التواتر الحدثي. والحدث في ذاته ليس له وزنُ او تأثير، حيث ان وزنه وتأثيره لا يظهر في السياق السردي العام، ومن هذا السياق يتجسد في "التاريخ" المعاني الذي يعطيه له المؤرخ، كذلك التعريف الذي يقدمه لهذا الحقل المعرفي.

نعود ونقول من جديد بأنه لا يمكن استخلاص المعنى المعطات للتاريخ بالاعتماد على الحدث الكرُدي لذاته، لأن هذا يعني البحث عن المعنى في الجزئيات في حين يكمن المعنى الحقيقي في الكل الشمولي الذي، نتيجة للمنهج المتبع في رواية الاخبار، يتكون - مثلما اشرنا - من السياق السردي العام. فلا يمكن لليعقوبي ان يعرض تعريفه للتاريخ، على انه تاريخ للخلفاء او لذوي السلطة السياسية والدينية في تتاليهم، ولا يستقيم له هذا المفهوم للتاريخ بالركون فقط الى الروايتين الكرُديتين في ذاتهم. ولايمكن ايضاً للعماد الكاتب الاصفهاني ان يتحدث عن القطيعة في المفهوم الذي يعطيه "الجهاد" وفتح البيت المقدس للتاريخ[5]، اذا

---

(١) تجارب الامم، جـ١، ص ص٣٩٨ – ٤٠٤. جـ٢، ص ٣١ – ٣٦. (وهو يتابع اخبار الامير ديسم بن ابراهيم الكرُدي)

(٢) ذيل تجارب الامم، جـ٣، ص ص٢٧٨ – ٢٩٢. (يذكر اخبار الامير بدر بن حسنويه)

(٣) ذيل تاريخ دمشق، ص ٢٨٢، ٢٩٦، ٣٠٤ – ٣٠٦، ٣١١، ٣٥٩. (يتناول اخبار الامير مجاهدالدين بزان المذكور في الهامش (٢)، ص١٤٣ من هذه الرسالة)

(٤) ينظر مثلاً بعض ما يذكره هذا المؤرخ عن تاريخ امراء الامارة الروادية الكرُدية في اذربيجان" الكامل، جـ٩، ص٣٧٨، ٣٨٢، ٣٨٤، ٤٥٧، ٥٩٨، ٦٥٠. جـ١٠، ص٤٤٧، ٤٨٥، ٤٨٧، ٥١٦، ٥٩٧.

(٥) الفتح القسي، ص ص ٤٨ – ٤٩.

اقتصر هو على ذكر الاخبار الخاصة بالكرُد[1] دون التطرق للتتالي الخبري الخاص بمرحلة ما بعد فتح القدس من التاريخ الجهادي للأمة الإسلامية والذي مثلة صلاح الدين الأيوبي.

والخبر في المعرفة التاريخية الاسلامية له اكثر من زمن، فهو لا يروى لمرة واحدة، بل ومنذ ان يتبلور هذا الخبر يصبح بالإمكان روايته في اكثر من مستوى زمني، يمكن ان نحدد ونشير الى مستويين اساسيين من هذه المستويات:

المستوى الأول: يتمثل في المؤرخ الذي يروي هذا الخبر، وهو قريب من زمنه، فينفرد بروايته او يشاركه في الرواية غيره من المؤرخين المعاصرين له؛ فينقلون الخبر من مصادر شفهية او كتابية - مفقودةُ اليوم- قريبة من الخبر او انه مصدر الخبر ذاته. والمؤرخ هنا هو، وبنوع من الانواع، شاهد عيّانٍ للخبر الذي يرويه او انه ينتمي الى الفضاء الاجتماعي نفسه الذي يحدث فيه الحادث ويتبلور "خبره"، هو واقع تحت تأثير هذا الفضاء، وليس بمقدوره رؤية ابعاد للخبر قد يكشفها بعد ذلك الزمن او زاوية الرؤية. وقد رأينا هذه المعاصرة للأخبار، واثرها على المعرفة التاريخية المنتجة عن الكرُد، عند غالبية المؤرخين الذين تعرضنا لنتاجهم؛ كالطبري في مرحلة الوجود الكرُدي خارج السلطة المركزية، ومسكويه في مرحلة التذبذب بين الاعتراف بسلطة الامير الكرُدي او عدم الاعتراف به، كذلك عند العماد الكاتب في مرحلة الانبهار بالوجود الجهادي للكرُد...وعند غيرهم من المؤرخين.

المستوى الثاني: يتمثل بالمؤرخين الذين يأتون بعد ذلك ويفصلهم عن زمن الخبر الكثير، فينقلونه عن المؤرخ - الراوي الاول، ويثبتونه في السياق الذي يخصصه له مؤرخ المستوى الأول. وقد وجه ابن خلدون - المفكر نقداً شديداً لهؤلاء المؤرخين لاسيّما الذين يكتفون بنقل الأخبار عن المؤرخين المتقدمين، حيث وصفهم بذوي الطباع البليدة لأنهم يجلبون الأخبار عن الدول، وحكايات الوقائع في العصور الأول، صوراً قد تجردت عن موادها"[2] ذلك لأنهم "يكررون في موضوعاتهم الأخبار

---

(١) م. ن، ص٥٩، ١١٣، ١٥١ – ١٥٤، ٢٢٦، ٣٠٩، ٣١١، ٣٢٨، ٤٤٢، ٤٨٨، ٥٠٥، ٥١٣.
(٢) المقدمة، ص٣.

المتداولة بأعيانها، اتباعاً لمن عنى من المتقدمين بشأنها"[1]، فمؤرخ هذا المستوى "الثاني" لا يستطيع او لايريد ان يغير من الرؤى والمواقف الكامنة وراء الخبر الذي يعيد هو روايته، وهو بذلك يمارس "الجمود" في التفكير بالتاريخ، ونقصد بالجمود عدم القدرة على التحرر من منطق الخبر المروي، وتحكُم هذا المنطق بفهم المؤرخ للتاريخ الغابر.

يمكن ان نضرب امثلة كثيرة عن الاخبار الكُردية التي ينقلها مؤرخ المستوى الثاني عن مؤرخ المستوى الاول، ولعل المثال الابرز - والذي نكتفي به - هو نقل المؤرخ ابن الاثير عن الطبري[2]. وهنا نجد بأن الاول ينقل الاخبار عن الثاني دون أي تغير في رؤاه ومواقفه الاعتقادية[3]، فالخبر الكرُدي الذي ينقله مؤرخ المستوى الثاني (ابن الاثير) قابع في مكانه يتحكم في مغزاه هذه الرؤى والمواقف، والمؤرخ الاخير يستسلم لمنطق التواتر السردي ولا يغير من الرؤى، وان وجد نوع من التغير في عملية السرد فلا يخرج عن إضافة بعض التفاصيل او حتى إضافة أخبار تكمل هي الأخرى المغزى الأساسي للسياق السردي العام وفقاً لفهم مؤرخ المستوى الاول له، بمعنى ان هذه الأخبار المضافة توضح الرؤى والمواقف المتشكلة في المستوى الزمني الاول (يمثله هنا الطبري) لا في زمن المؤرخ الثاني. فأبن الاثير يدرك، وهو بصدد كتابة التاريخ، بأن سلفه الطبري لم يدّون جميع الاخبار، لذا لا يتوارى عن تكميل سردياته، وذلك بإيراد أخبار عن نفس المرحلة التي يدّون الطبري اخبارها. ونجد هنا انفراد ابن الاثير بذكر بعض الأخبار التي، بالإضافة الى الطبري، يهملها غيره من المؤرخين الآخرين الذين وصلت كتاباتهم الينا، وهذه الأخبار ترتبط غالبيتها بالموصل واطرافها[4]، حيث عاش ابن الاثير، ولعل هذا المؤرخ ينقل الأخبار من مصادر محلية فقدت او من مصادر شفهية.

---

(١) م. ن، ص.

(٢) يشير ابن الأثير إلى ذلك بنفسه في مقدمة "الكامل"، جـ١، ص.

(٣) على سبيل المقارنة ينظر: الطبري: م.س، جـ٩، ص٤٧٤، ٤٩٠. جـ١٠، ص٣٨، ٤٠. ابن الاثير: م. ن، جـ٧، ص٢٤٠، ٢٥٧، ٤٦٦، ٤٦٩، ٤٧٠.

(٤) ينظر على سبيل المثال: الكامل، جـ٦، ص ص ٥٠٦ – ٥٠٧، جـ٧، ص٤٥٤، ٥٣٨ – ٥٤٠.

ومهما يكن الأمر فأن الخبر الكرُدي الذي يذكره مؤرخ المستوى الثاني عن المرحلة التي يعاصرها مؤرخ المستوى الاول، يكمل سرديات الأخير، ويمثل الخبر شخصية المؤرخ في زمنه الى درجة يمكن القول، وان لم نكن مخطئين، بأن مؤرخ المستوى الثاني يتقمص شخصية مؤرخ المستوى الاول وهو يروي هذه الاخبار، ذلك لأنه ليس بشاهد عيان للحدث الذي يرويه، وليس للحدث علاقة به وبرؤاه ومواقفه. ولكن لماذا لا يكتفي هذا المؤرخ بتدوين الأخبار المعاصرة له ويترك الأخبار الغابرة؟ برأينا يسرد الخبر لأنه مروي من قبل السابقين، وموجود في سياق تاريخي خاص لا يمكن المساس به او تغييره. فيبقى التاريخ المروي، كما نرى، مقبولاً ينقله اللاحق عن السابق(١)، ويصبح السرد التاريخي سرداً فوق زمنياً، فهو املاء فراغ قد تنشأ بغياب هذا التاريخ، ويصبح الرغبة في السرد هي الدافع القوي لتدوين اخبار القرون الخالية او المبتدء من الأخبار.

وبرأينا، من نتائج هذا الاستسلام لرؤى الماضي ومواقفه، تناسي المؤرخ لذاته الزماني، وتعميم منظور الماضي في الحاضر، وبالتالي غلبة الحتمية على الرؤى والمواقف المتبناة من قبل المعرفة التاريخية الاسلامية ككل(٢). ذلك لأن الخبر التاريخي، كما يتبين في الاخبار الكرُدية، لايتجدد ولايتغير مدلولاته، بل يستقر على حال واحدة عند مختلف المؤرخين المنتمين الى مستويات زمنية متباينة ومتباعدة. ولكن حين يدّون المؤرخ المتأخر الخبر الشاهد، آنذاك، يحتكم الى الرؤى والمواقف المتشكلة في زمنه، هذا ما لمسناه بوضوح حتى عند ابن الاثير وهو يتناول صلاح الدين الايوبي والذين معه من الكرُد وغيرهم.

---

(١) من المعروف ان هناك مؤرخون آخرون، جاءوا بعد ابن الاثير، ونقلوا الاخبار مباشرة عنه. ولعل ابرزهم هو ابو الفداء الايوبي (ت٧٣٢هـ /١٣٣٢م) في كتابه:"المختصر في أخبار البشر"، وابن خلدون في تاريخه كما مرّبنا.

(٢) قارن: العروي: مفهوم التاريخ، ص٣٣٥.

٢ – الهوية السردية للأخبار والحقيقة التاريخية

لا تخرج هوية جماعة تاريخية معينة عن كونها أما هوية سردية[1]، او هوية تجسدها الشواهد الشاخصة من المباني الاثرية، والنقوش والزخارف، والنقود وما الى ذلك، ولا يدخل التاريخ الكائن في رموز هذه الشواهد ضمن موضوعنا. اما الهوية السردية للكرُد، في المعرفة التاريخية الإسلامية، فتمثل - اختزالاً - تلك التصوّرات المتبلورة عن اصل الكرُد، طبيعتهم، وجودهم التاريخي، ومن ثم فاعليتهم التاريخية كجماعة و كأفراد. هذه الهوية السردية الكرُدية هي هوية متداخلة ومتشابكة ولها تجلياتها المتعددة، دون ان يعني ذلك التناقض او التخبط العشوائي، بل هنالك تجانس وراء هذه التعددية تظهر ملامحها على المستوى الشمولي للخطاب السردي الذي تتبناها المعرفة التاريخية.

من هذا المنطلق نحاول هنا ان نتعرض، ولو بشكل مختصر، لبعض الملامح البارزة للخطاب السردي الذي تعاملنا معه طوال هذه الدراسة، ونريد بالعودة والاحالة الى نتائج الفصول والمباحث السابقة ان نبحث عن المغزى الحقيقي للسرد التاريخي الخاص بالكرُد من حيث مكونات هذا السرد، وبعض افرازاته الضرورية والمكملة لسياق الرسالة.

علينا، بداية، ان نميز بين ثلاث عناصر رئيسية تحدد ملامح الخطاب السردي في تناوله للكرُد وتاريخهم. والعنصر الاول هو المؤرخ او الشخص الراوي، والعنصر الثاني هو الرواية او النتاج المكتوب للمؤرخ، وهنالك علاقة جدلية بين هذين

---

(١) الهوية السردية: مصطلح نستعيره من فيلسوف السرد – اذا جاز الوصف – الفرنسي المعاصر بول ريكور، والذي يرى بأن الهوية السردية – في تعريف اولي لها – هي التي يكتسبها الناس من خلال وساطة الوظيفة السردية. ينظر في ذلك: بول (ريكور): الهوية السردية، ضمن الكتاب الجماعي، الوجود والزمان والسرد، تحرير: ديفيد (وورد)، ترجمة وتقديم: سعيد الغانمي، (الدار البيضاء/بيروت: ١٩٩٩)، ص٢٥١.

العنصرين لكون الثاني لا يمكن له ان يوجد ألا بوجود الأول. أما العنصر الثالث فيتمثل في متلقي السرد او قارئ السرد.

وبدءاً بهذا العنصر الاخير، والذي يمكن ان نسميه بالعنصر الغائب، نقول بأن هنالك مجموعة من الشروط الواجب توفرها لكي نتحدث عن متلقي السرد التاريخي، فالمتلقي عليه - بداهةً - ان يكون اولاً ملماً باللغة العربية وعارفاً بقدرات هذه اللغة البلاغية والبيانية، أي ان يكون منتمياً الى الثقافة العربية الاسلامية، فلو لا ذلك لما يتمكن من فهم معاني ودلالات الأخبار الكرُدية، ويتمعن فيها. وان يكون هذا المتلقي - ثانياً - باحثاً عن العبرة لأن غاية التاريخ هي العبرة والاعتبار، والمؤرخ حين يسرد الأخبار الكرُدية في السياق السردي العام، ينتظر من متلقيه ان يتعظ به، خاصة أهل السيف والسلطة[1]، فالمتلقي لا يجب عليه ان يقف عند السرد وحده بل يحاول ايضاً رؤية العبرة الموجودة وراء السرد. ان الاتعاظ هو الوظيفة التي يحددها المؤرخ لمتلقي الأخبار لأن هدف كتابة التاريخ وذكر أخبار الماضيين، وكما قلنا في التمهيد، هو هذا الاتعاظ والاعتبار.

والحقيقة - وكما يقول أحد الباحثين ونتفق نحن معه - إذا لم يُبد المتلقي رغبة في الاستماع او في القراءة فأن السرد يصبح بلا معنى وبلا جدوى[2]، ذلك لأن فعل الاستماع والقراءة يمثل اللحظة الحاسمة في فهم المعنى الكامل في السرد[3]. قد يكون السرد ملفقاً ومختلقاً مع ذلك حضور المتلقي يعطي له معناه أو المعنى الذي يعيد المتلقي صياغته. وقد يتغير متلقي السرد التاريخي بحسب الموضوع المسرود، فنحن رأينا المتلقي للروايات الخاصة بأصل الكرُد كان، بداية، من الفرس والعرب (القحطانيين والعدنانيين)، ثم الكرُد أنفسهم، وعلى وجه الدقة النخب الثقافية والسياسية الكرُدية، حين قبلوا بهذه الروايات بل واعادوا صياغتها وفقاً لتلقيهم لها كما مرّ بنا.

---

(١) ينظر مثلاً: مسكويه: تجارب الامم، جـ٢، ص ص٣٦ – ٣٧. (وهو ينتقد سياسة الامير ديسم بن ابراهيم وسوء اختياره لمساعديه من الوزراء).

(٢) عبدالفتاح (كيليطو): الحكاية والتأويل – دراسات في السرد العربي، (الدار البيضاء: ١٩٩٨)، ص٣٣.

(٣) ريكور: الحياة بحثاً عن السرد" ضمن: الوجود والزمان، ص٤٦.

ومهما يكن جنس المتلقي، يصبح الكرُد عنده جماعة متخيلة تتحكم في صورتها رؤى المؤرخ - الراوي اولاً، واللغة ثانياً، ومن ثم رؤى ومواقف المتلقي ثالثاً، وهذه ما لا يمكننا ادراكها كاملة لأنها باتت اليوم - هي الاخرى - تاريخية وفي الغالب غير مدوّنة[1].

وعودة الى العنصر الاول من العناصر المكوّنة لملامح الخطاب السردي، ونقصد المؤرخ، فيمثل العنصر الاهم بالنسبة لنا في هذه الدراسة، ذلك لأن الأخبار والروايات المتعلقة بالكرُد - أي العنصر الثاني - تنقل، غالبيتها، من خلال المؤرخ. مع ذلك لا يمكننا، او لنقل، ليس بمقدورنا ان نتعرض لشخصية المؤرخ في ذاته. وهل للمؤرخ شخصيته المستقلة وهو يقوم بسرد الاخبار الكرُدية؟ من العسير ان نثبت ذلك، فوفقاً لما رأينا طوال هذه الدراسة، لايمثل المؤرخ نفسه بقدر تمثيله لأطر موضوعية (أي غير ذاتية) مفروضة على تفكيره من قبل الفضاء الاجتماعي - العقيدي - السياسي المعاش من قبل هذا المؤرخ. وقد وجدنا المؤرخ وهو دوماً "مع" غيره؛ فهو مع النص القرآني حين يقدم فكرته عن المعاني الكامنة في المعرفة التاريخية، وهو مع العرب او الفرس حين يتناول اصل الكرُد وفصلهم. مع الخاصة وهو يتعرض لطبيعة الكرُد الاجتماعية - الخلقية، مع السلطة المركزية حين ينظر الى الكرُد المناهض - العاصي، مع الفقيه وهو يبرر شرعية الوجود التاريخي للامير الكرُدي، مع الكرُد وهم يجاهدون في سبيل "الأمة — الدولة" الإسلامية، وهو مع الأمم المتحضرة ومع الفاعل الفردي الكرُدي حين يدرس الفاعلية التاريخية للأمم والأفراد..وهكذا.

أذن غالبية المؤرخين، مع استثناء بعضهم وفي مقدمتهم ابن خلدون، لايظهرون ذاتيتهم الاختصاصية في عملية التدوين التاريخي، بل هم منغمسون في الرؤية الشمولية المفروض عليهم من قبل الفضاء المذكور سلفاً، فهم يسردون التاريخ بالشكل الذي يمكن لهذا الفضاء ان يقبله. ولكي يثبت المؤرخ التزامه بالاطار

---

(١) فيما يتعلق برؤى ومواقف المتلقي الآني، سواء كان قارئاً عادياً او باحثاً متخصصاً، فلا يدخل ضمن موضوع هذه الدراسة، وان كنا لا نستطيع انكار اهمية هذه الرؤى والمواقف كموضوع لدراسة اخرى.

المرسوم له، يستنجد بالسردية التي تغنيه عن التمعن والتفكر فيما يسرده، كما يشير الى ذلك الطبري[1].

هذا من حيث رؤية المؤرخ لنفسه، أما وفقاً لرؤيتنا، فأن شخصية المؤرخ لا تظهر في السرد التاريخي الا بالقدر الذي يسمح به الزمن المعاش. فزمن المؤرخ يحدد شخصيته الملتزمة، وبالتالي رؤاه ومواقفه، في سرد الأخبار الكرُدية وغيرها من الأخبار، ويكون ذلك - كما أشرنا - بحسب الموضوع الذي يتناوله المؤرخ. من هنا يمكن ان نسأل هل السرد التاريخي الذي يقدمه لنا المؤرخ عن الكرُد يرينا واقع هذه الجماعة او ينقل لنا صورة معينة لهذا الواقع؛ صورة تتحكم في ألوانها اللغة وقدراتها الدلالية بالإضافة إلى مواقف المؤرخ ومنظوره للواقع؟

هذا السؤال يقودنا، بالضرورة، الى النظر في مفهومي الحقيقة والموضوعية، وعلاقتهما بالسرد التاريخي المتمثل، هو الآخر، بشخصية المؤرخ والتاريخ الذي يكتبه أي العنصرين الاول والثاني للخطاب السردي.

ومسألة الحقيقة والموضوعية تتصف هي الأخرى بالعمومية، بحيث قد لا تكون متعلقة فقط بالاخبار الكرُدية، وتصوّرات المؤرخين في سرد هذه الاخبار. فالمؤرخ لا يمتلك مناهج متعددة للسرد التاريخي، وان كان هنالك تعدد في تناول المواضيع فهو في الرؤى والمواقف. لذا فان كل حديث عن حقيقة السرد الخاص بالرواية الكرُدية، يكون نتيجته - من جديد - العمومية ما لم نربط، هنا ايضاً، بين عملية السرد، والرؤى والمواقف، وهذا ما عملناه سابقاً.

عندما يرتبط السرد التاريخي برؤى المؤرخ ومواقفه فسيكون للحقيقة التاريخية تعريف محدد مرهون بهذه الرؤى، فلا يستطيع الباحث ان يكوّن لنفسه من السرد الخاص بالكرُد، وفقاً لآليات الرواية، مفهومه الثابت واللامتغير للحقيقة التاريخية، فهذه الحقيقة تختفي ملامحها وتذوب ابعادها حين توضع في مصاف مصطلحات اخرى كالمعقولية، كما فعلنا ونحن ندرس اصل الكرُد وتناول المؤرخين له[2].وذلك لأن السرد التاريخي لا يخلو، برأينا، من العنصر الخيالي او المتخيل، ولايمكن معرفة هذا العنصر او افرازه عن غيره لعدم وجود حدود واضحة بين

---

(١) تاريخ الرسل والملوك، جـ١، ص ص٦ –٧.

(٢) راجع المبحث الثاني من الفصل الاول.

المتخيل والحقيقي من الاخبار. ذلك لأن المتخيل بات مقبولاً، وبل ومكملاً للسياق السردي العام.

وقد راينا ذلك بوضوح في اعادة التعريف بتسمية الكرُد وتسمية مُدن واقاليم بلادهم، وفي تشيوء طبيعة الكرُد عند المؤرخين والتأكيد - من حين لأخر - على قطع الطريق من قبلهم، وفي "تهميج" الكرُد وسلب فاعليتهم واظهار سلبية هذه الفاعلية عند الحديث عن الفاعلية التاريخية للأمم...وغير ذلك.

اذن، والحال هذه، تفقد الموضوعية في السرد التاريخي معانيها المعطات لها اليوم، هذا ما بدا لنا ونحن نتمعن في الوجود الكرُدي في التاريخ الاسلامي. وقد احس حتى بعض المؤرخين القدماء، من ذوي البصيرة، بغياب الموضوعية فيما يُسرد من الاخبار، فهناك، وفقاً لأحد هؤلاء المؤرخين، اسباباً معمية لاصحابها عن الحق، وهي:"كالعادة المألوفة، والتعصب، والتظاهر، واتباع الهوى، والتغالب بالرئاسة، واشباه ذلك"[1].

مع ذلك لا يعني ما قلناه أعلاه عدم احتكام المعرفة التاريخية - وهي بصدد سرد الاحداث - الى منهج نقدي يمكن ان يساعدها في الاستقصاء والبحث عن الحقيقة في هذا السرد. فقد فرض المؤرخون الاوائل على انفسهم، وتبعهم اللاحقون، منهجاً نقدياً صارماً؛ الهدف الأول والأخير منه تحقيق الموضوعية في الكتابة التاريخية. وهذا المنهج، المسماة بمنهج الاسناد، هو - كما اشرنا في التمهيد - منهج مستوحاة من مناهج اهل الحديث في تحقيق صحة الاحاديث المروية عن الرسول. ونحن لا نريد الدخول في تفاصيل هذا المنهج، في نقد الرواة واسناد الاخبار[2]، مع ذلك علينا بالاشارة الى ان موضوعية الروايات وحقيقتها مرتبطة - وفقاً لهذا المنهج - بمسألة صدق الراوي، فالخبر لا يعترف به الا اذا كان الذي يبلغه معروفاً بالصدق والعدالة[3]. والملاحظ من هذا المنهج قلة التعرض لمتن النص

---

(١) البيروني: الاثار الباقية، ص٤. وينظر كذلك انتقادات ابن خلدون للمؤرخين بسبب عدم صدقهم في سرد الاخبار" المقدمة، ص٧ وما بعدها.

(٢) لمن يروم الاطلاع على تفاصيل هذا المنهج والية عمله، فليراجع: موافي: م. س، ص٥ ومابعدها.

(٣) قارن: كيليطو: الغائب — دراسة في مقامة للحريري، (الدار البيضاء: ١٩٨٧)، ص٤٣.

المنقول، والاكتفاء بنقد الذين يروون الخبر[1]، هذا ما عبّر عنه الطبري صراحة، في مقدمة كتابه، حين قال:"وفما يكن من كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين، مما يستنكره قارئه...فليعلم انه لم يؤت في ذلك من قبلنا، وانما اتي من قبل بعض ناقليه الينا، وانما أدينا ذلك نحو ما أدي إلينا"[2].

ان الإبقاء على النقد ذاتياً منصباً على الرواة، لا موضوعياً منصباً على المرويات[3]، لا يقلل من اهمية المنهج في تحقيق الموضوعية، مع الاخذ بعين الاعتبار معنى الموضوعية في اطار المعرفة التاريخية الاسلامية. فهذا المفهوم هناك له خصوصيته؛ الموضوعية تبنى اما على واجب الشهادة كواجب ديني والاعتراف بالحكمة الالهية، واما من عدم التثبيت من حقيقة معنى الواقع، فتسجل كل الحوادث، لأن معيار اختيار الحادثة والكشف عن الحقيقة الكامنة في الاحداث، مفقودة[4]. فالمؤرخون الذين ينقلون، مثلاً، الرواية المتعلقة بالضحاك وكيفية ظهور الكرُد[5]، يعبرون بهذا النقل عن حيادهم تجاه رواية قد تكون، بحسب القدرة التفكيرية الخاصة بتلك العصور، فيها بعض من الحقيقة. ومادام هنالك تواتر للرواية فلا يمكن، او لا يجب، على المؤرخ الملتزم بالسرد وتراتبية الاحداث ان يهملها ولا يدونها لشكه في مصداقيتها.

هذا فيما يتعلق برواية اسطورية، بالنسبة لنا، الا انه يمكن قول الشيء نفسه عن روايات اخرى تسرد احداثاً اكثر واقعية. ولكن ليس بمقدورنا معرفة الحقيقي من اللاحقيقي لعدم قدرتنا على كشف الخطوات التي تمر بها الراوية الى حين تدوينها، بسبب عدم تطرق المؤرخين لها او لقبولهم الرواية دون أي تغيير فيها، يؤكدون بذلك على ايمانهم بالمشيئة الالهية وبالتالي قبول الظاهر من معنى

---

(١) ينظر في ذلك: هرنشو: علم التاريخ، ص٦١. الشرقاوي: ادب التاريخ، ص٢٦٨. ابو ضيف: منهج البحث التاريخي، ص٦٦.
(٢) تاريخ الرسل والملوك، جـ١، ص٧.
(٣) العبارة للباحث عبدالحميد العبادي، راجع: هرنشو: م. س، ص٦١.
(٤) ينظر في ذلك: العروي: العرب والفكر التاريخي، ص ص ٨٥ – ٨٦.
(٥) ينظر مثلاً: ابن قتيبة، المعارف، ص٢٧٠. ابو حنيفة الدينوري: م. س، ص٥. المسعودي: مروج الذهب، جـ ١، ص٤٣٦.

المقبول او غير المقبول للاخبار، لعدم القدرة على ادراك الباطن المحجوب عنهم[١]. انعدام القدرة هذا يبرره الالتزام بالسياقات السردية العامة، فهي التي تتحكم بتفكير المؤرخ وهو يتناول الكرُد كوحدة تاريخية حاضرة، فالسياق السردي يحدد الرؤى وطريقة الرواية حتى بالنسبة للمؤرخ البعيد كل البعد عن زمن الخبر المروي. بمعنى ان السرد يبرر للمؤرخ امتناعهُ عن التفكير في "الباطن المحجوب" للأخبار او في "حقيقة" ما يرويه الا بالقدر الذي يسمح هذه السردية برؤية الحقيقة. من هنا ذكر تفاصيل حدث ما او الاقتصار فقط على الاشارة اليه، في السياق السردي، لا يؤثر او يغير من المعنى المعطاة للحقيقة التاريخية التي يراها المؤرخ ويسردها في طيات اخبار الحدث؛ فخبر الامير جعفر بن فهرجش الكرُدي[٢] مختصر الى درجة الاخلال عند كل من ابو حنيفة الدينوري[٣] والمسعودي[٤]، لكنه اكثر تفصيلاً عند ابن الاثير[٥]، الا ان مغزى الخبر، بموجب السياق السردي العام، لم يتغير بذكر التفاصيل، ولا يزال الخبر يعبر عن النظرة السائدة الى هذا الامير كمناهض عاص، وخارج عن السلطة المركزية.

ان عدم الخروج من السياق السردي العام، والاعتماد عليه لتبرير موقف المؤرخ من الحقيقة التاريخية يعني عدم القدرة على رؤية الدلالات الاخرى للحدث خارج الاطار السردي؛ تلك الدلالات التي حاول ابن خلدون ان يظهر بعضها في مقدمته حين علل وضعية الكرُد وغيرهم من الامم المسماة بالبدوية في اطار مفاهيم خاصة كالدولة ومراحل تطورها وحتمية سقوطها، وان كان هذه العملية التعليلية - هي الاخرى - ادخال للاخبار في خطاب سردي يحاول ان يكون مغايراً للخطاب السائد. ولكن غالبية المؤرخين لم يسلكوا هذا المسلك، ولم يحاولوا تحويل السردية التاريخية الى نوع آخر من التدليل يمكن ان يكون معللاً لطبيعة الحدث لا لزمانيته او

---

(١) قارن: العروي: م. س، ص٨٧.
(٢) راجع عنه، ص١١٤ من الرسالة.
(٣) الاخبار الطوال، ص٣٦٧.
(٤) التنبيه والاشراف، ص ص ٣٢٣ – ٣٢٤.
(٥) الكامل، جـ٦، ص ص ٥٠٦ – ٥٠٧.

مكانيته او بحسب مقبوليته لدى المؤرخ، سواء من الناحية الفكرية - ونقصد الفكر التاريخي - او المنهجية.

هذا التاريخ السردي يؤثر - ولا شك - على فهم "التاريخ" نفسه، فالسرد يحدد ملامح هذا المفهوم، ويؤطره من خلال فرض منطقة الخاص عليه، خاصة في رؤية الواقع وكتابته، وهو - أي السرد - من حيث كونه كلام عن الواقع، له تعريفه المحدد لهذا الواقع. والمؤرخ حين يسرد الاخبار ينطلق من هذا الواقع السردي أي الواقع الذي يعيد انتاجه من خلال السرد. لذا فأن واقع الكرُد الذي ندركه نحن من خلال كتب التاريخ الإسلامي من اقدمهم الى احدثهم، لايمكن ان يفهم الا من خلال هذا السرد، والذي يقوم بعملية انتاج الكرُد وصياغة اصلهم، طبيعتهم، وجودهم، وفاعليتهم، ويضع هذه الجماعة ضمن منطقة الخاص ورؤاه الكلامية المتميزة.

واقعية الخبر الكرُدي، بحسب المنطق السردي المتبع في المعرفة التاريخية، تتجسد في المكانة التي تحتله بين الاخبار عامة والتتالي الخبري المتبع كمنهج في كتابة التاريخ. فعندما يقول المؤرخ، وهو بصدد تدوين اخبار سنة معينة، "وفيها..." ويذكر الخبر الكرُدي فأنه بذلك يعطي للخبر هويته الواقعية، والخبر هنا واقع يسرد، وسرده بهذا الشكل يضمن له البقاء والاستمرار في المعرفة التاريخية. اما ماهية الواقع وتجلياته فيحتويها السردية.

الهوية السردية التاريخية لا تسمح لنا برؤية الهويات الحقيقة او المطلقة للكرُد في المرحلة الاسلامية الكلاسيكية من تاريخهم، وستظل هذه الهوية هي المتحكمة برؤانا ومواقفنا ونحن ندرس هذا التاريخ. بمعنى ان الهوية السردية الكرُدية، وان كانت تقدم لنا في الكثير من الاحيان صورة سلبية للكرُد، ولكنها تمثل - في النهاية - الصورة الوحيدة للكرُد، وتقدم تصّورات عن هذه الجماعة البشرية والمنتمية الى المجال الاسلامي، وكيفية قبول او رفض هذه الجماعة، وبالتالي تعرض الهوية السردية تجلياً للذات الكرُدية في مقطع زمني معين، ولا يمكن لنا ان نفهم ونستوعب هذا الذات ما لم نعتمد على تجليه هذا ومختلف تجلياته الاخرى.

الخاتمة

١ - كانت المعرفة التاريخية التي أنتجتها الثقافة الإسلامية متأثرة، من حيث المنهج والفكرة، بالمرجعية الدينية والسياسية، فأدى ذلك الى قولبة هذه المعرفة وتحديد اطارها المنهجي والمفهومي.

٢ - وقد حاولت هذه المعرفة التاريخية، ومنذ نشأتها، ان تتعرف على الكرُد عن طريق استيعابها للثقافة الفارسية ورؤيتها لهذه المجموعة البشرية. كما حاولت المعرفة الجديدة توظيف تسمية "الكرُد" في السياق العربي - الاسلامي للتعريف والتسمية، فقدمت تعريفات لهذه التسمية، كذلك تسمية المدن والاقاليم الكرُدية، لها مدلولات تناسب الاطار الجديد للثقافة وقدرتها التعريفية دون ان تكون هذه العملية انعكاساً، بالضرورة، لفهم الكرُد وتصوّرهم الخاص لأسمهم واسماء مدنهم.

٣ - ومن المسائل التي تداولتها المعرفة التاريخية الإسلامية، وعلى نطاق واسع، مسألة اصل الكرُد ونسبهم، فلم تستطيع هذه المعرفة، وهي تتناول هذا الموضوع، التحرر من الاطار الخاص المسّلم به لرؤية اصول الشعوب المختلفة. فجاءت محاولات اكتشاف اصل الكرُد وهي تحف بالاساطير، بل ولا توجد - في هذه المحاولات - حدود واضحة بين التاريخ والاسطورة. وكان اصل الكرُد مجالاً حيوياً للثقافة العربية والفارسية حيث استخدموها في صراعهم مع بعضهم؛ لتثبيت مكانتهم بوجه الآخر المنافس. فمن الطبيعي ان نجد الكرُد وهم ينحدرون من الفرس او من العرب (من القحطانيين او العدنانيين). والروايات المنتجة في هذا المضمار كانت بمجموعها تتحكم فيها علاقة "الآخر" بـ "النحن" سواء علاقة الشعوب المنتجة للتاريخ كالفرس والعرب فيما بينها او علاقتهم وتعاملهم مع الكرُد. ومما عمّق من هذه المسألة اكثر مشاركة الكرُد - خاصة

الطبقة العليا منهم - في الترويج لهذه الاصول المزيفة، وتمسك الكثير من ذوي المكانة منهم بأصول عربية كتعبير عن حالة من كينونة الكرُد وتسليمهم بحقيقة معطيات الآخر عنهم.

٤ - اكدت المعرفة التاريخية على طغيان الطابع القبلي على المجتمع الكرُدي طوال تاريخهم الاسلامي. وقد ادى ذلك، استقراءاً، الى أن يشبّه المؤرخ او يرادف بين الكرُد والاعراب بل ويعمل على تعميم هذا الترادف واستيعابه في الذاكرة. ومن جانب آخر ربط هؤلاء المؤرخون، وغيرهم، التكوين الاجتماعي العام للكرُد بالأرض التي يعيشون عليها، واكدوا على اثر البيئة الطبيعية على طبائعهم وفقاً لموقع بلادهم في التقسيم الجغرافي المتبع آنذاك. وقد سمح كل ذلك للبعض، امثال المسعودي وابن خلدون، بأن يعدو الكرُد ضمن الشعوب البدوية، وبالتالي اتصافهم بجميع صفات هذا النمط الاجتماعي.

وكان صدى هذا التحديد، القسري وذو البعد الواحد، للبنية الاجتماعية الكرُدية عند المؤرخين قد تمثل في رصدهم لظاهرة قطع الطريق من قبل هذه المجموعة البشرية، واظهر المؤرخون المنتمون لمختلف المراحل التاريخية هذا السلوك الاجتماعي وكأنهم أرادوا بذلك الاشارة الى الطبيعة الثابتة واللامتغيرة للكرُد. وكان من تجليات هذا الطبيعة الاجتماعية، وفقاً للمؤرخين وغيرهم كالفلاسفة مثلاً، غلبة الهوى والغريزة عليهم - كالشجاعة - وضعف القدرة العقلية لديهم، دون ان يكون هذا الحكم صادراً عن استقراء الكرُد من مختلف الابعاد، بل رؤيتهم من زاوية ضيقة - واحدة.

٥ - اما عن الوجود الكرُدي في التاريخ كما تبينها لنا المعرفة التاريخية، فلا يتحقق الا بشروط معينة. فهم لهم وجودهم حين يريد السلطة ذلك، تلك التي ينتمي إليها المؤرخ - سواء كان ذلك بشكل مباشر او على مستوى التمثلات الذهنية - او حين تبدء علاقتهم بالسلطة المركزية. وينتهي هذا الوجود، او يكون سلبياً، بانتهاء علاقتهم مع هذا النمط من السلطة. هكذا وجدنا بان الكرُد كانوا خارج التاريخ، وفقاً لمنظور المعرفة التاريخية، في المرحلة التي كانت دولة الخلافة الإسلامية، منذ التقاءها بالكرُد الى حوالي الربع الأول من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، تتمتع بسلطة مركزية وسيادة عليا مطلقة. لذلك رأينا حالة

من تغيب الكرُد في التاريخ عند مؤرخي هذه الحقبة، فليس لهم ذكر في كتابات هؤلاء، وعندما يذكرون فلهم صورة العاصي المناهض الخارج عن السلطة المركزية. ولكن في الوقت نفسه، لا يهمل المؤرخ بلادهم وأخبارها كونها جزءاً من مكونات السيادة العليا لدولة الخلافة.

٦ - لكن هذا الموقف من الكرُد لا يستمر طويلاً، فنتيجة لما شهده المجال الإسلامي من تطورات وتغييرات على المستوى السياسي والإداري، بدء الكرُد يدخلون التاريخ ويصبح لهم وجودهم بل ولهم كياناتهم السياسية الخاصة، فأعترف المؤرخ بهذه الكيانات ودوّن أخبار الأمراء الكرُد، ولكننا رأينا بأن للمؤرخ شروطه في إعطاء الكرُد وكياناتهم وجوداً تاريخياً. فوجود الكرُد غير مقبول الا في اطارٍ معين رسمه الفقهاء وجّسده المؤرخ الذي لايحيد بنظره عن السلطة السياسية وواجبات من يستحوذ عليها من امراء الكرُد وغيرهم، وان كان وجود هؤلاء الامراء بات، نتيجة للظروف، وجوداً طبيعياً وغير قابلة للتغيير. وكان لظهور نمط جديد من انماط الكتابة التاريخية، وهو كتابة التاريخ المحلي اثره في تثبيت هذا الوجود الطبيعي، فكان هذا النوع من الكتابة ايذاناً بوضع الكرُد - لاسيّما ذوي السلطة منهم - في صلب التاريخ، وبالتالي مركزيتهم - بنوع من الانواع - في التاريخ المكتوب.

٧ - كانت المرحلة التالية لوجود الكرُد في التاريخ اكثر وضوحاً. حيث بدءت تظهر - في هذه المرحلة - شخصية الكرُد المقبولة عند المؤرخين، لغلبة البعد الجهادي لهذه الشخصية على الابعاد الاخرى لها. فكان وجود الكرُد، في المرحلة الممتدة بين مجيء السلاجقة وعهد ابن خلدون، وجوداً - في الغالب - جهادياً. فتعامل المعرفة التاريخية معهم على هذا الاساس بل ان المؤرخين كانوا يبغون اظهار هذا الوجود الجهادي لهم دون غيره من اشكال الوجود التاريخي، وذلك لحاجة الجماعة الاسلامية لهذا النوع من الوجود، لاسيّما بعد ان تبوأت شخصية كرُدية موقعاً مركزياً عند هذه الجماعة، ونقصد هنا صلاح الدين الايوبي. فكان لهذه المركزية اثرها على فكر المؤرخين الذين - كعادتهم - آمنوا بها وروجوا لها.

وقد كان رؤية الكرُد - بعد ذلك - مرتبط بالتطورات التي طرأت على المجال الاسلامي، وادت الى انكماش الثقافة العربية الاسلامية وانحصارها في بلاد الشام

ومصر، فنظر المؤرخون - من هنالك - الى الكرُد بمنظار السلطة السياسية المملوكية التي حاولت كسب الكرُد في صراعها مع القوى المغولية في المشرق، فتناول المؤرخ الكرُد في هذا الاطار ولم يخرج عنه.

٨ - لم تكن للأمة الكرُدية من الفاعلية التاريخية الكثير، ولم يكن للكرد مكاناً في تصنيف المؤرخين المسلمين للأمم الحضرية - الفاعلة في التاريخ، وقد ارتبط هذه اللافاعلية، او الفاعلية السلبية واعتبار الكرُد من الامم الهمجية، بتقييم المؤرخين ودرايتهم للفاعلية التاريخية في اطار التاريخ العام او الشمولي، وكان هذا التقييم والدراية مرتبطاً بأحكام قَبْلية واطار محدود للتفكير تمثل في المركزية العرقية والثقافية للامم التي سميت بالحضرية وهامشية الامم الاخرى كالكرُد وغيرهم. ولكن رؤية فاعلية الامم تغيرت بمجيء الاسلام وفهمه الشمولي للامّة، وقد ظهر مفكرون نظروا الى فاعلية الامم من وجهة نظر مغايرة وخاصة ابن خلدون الذي آمن بأن الفاعلية التاريخية تقتصر على الامم البدوية، حيث ان الكرُد هم احد هذه الامم. ولكن رؤية ابن خلدون لفاعلية الكرُد لم تتبلور من احتكاك مباشر له مع هذه الأمة، بل - بالدرجة الاول - عن طريق الوسيط الكتابي. مع ذلك فهو لم يخرج الكرُد من تصنيفه للأمم وهو ينظّر - وفقاً لهذا التصنيف - للدولة. وعندما قمنا بمقارنة تركيبية بين نظرياته وما يذكره عن الامارات الكرُدية، كنموذج مقبول عنده من الكيان السياسي القائم على اساس بدوي، وجدنا نوع من التشابه او التكامل بين التاريخ النظري عند ابن خلدون والتاريخ الذي كتبه هو لهم دون ان يعني ذلك تمام التطابق او التجانس.

٩ - الفاعل الكرُدي، المقبول او المرغوب فيه في المعرفة التاريخية الاسلامية، هو الفاعل الفردي او بالأحرى الفرد المنتمي الى جماعة خاصة او طبقة متخصصة. وقد تجسد هذه الفاعلية في ذلك النمط من الكتابة التاريخية المسمى بـ(الطبقات والسير). ووفقاً للمعطيات التاريخية الموجودة في هذا النمط الكتابي وجدنا بأن انتماء الفاعل الى جماعته التخصصية (كالفقهاء والصوفية وذوي الالقاب) هو الغالب والطاغي على الانتماء الى جماعته العرقية (الكرُد)، حيث لم يتعدى هذا الانتماء العرقي مسألة التعريف بالفاعل. من جهة ثانية

تميز هذا النمط من الكتابة التاريخية بالانانية في تدوين اخبار الفاعل الكرُدي فلا يورد المؤرخ عنه الا تلك المعلومات التي تناسب المنهج الذي يتبعه في تـدوين اخبـار الطبقـة او الجماعـة المتخصصـة، وقـد حـدد هـذا المـنهج ملامـح الفاعـل الكرُدي والمكان المخصوص له في السياق العام للتعامل مع الفاعلية.

١٠ - كـان مـن نتيجـة المـنهج، الـذي دوّن المؤرخـون بـه التـاريخ، انغـلاق المعرفـة التاريخية على نفسها وعدم القدرة، في رؤية الاحداث، على التحرر مـن القوالـب الثابتة المحِددة للتفكير التاريخي. فالمؤرخون حين ينقلون الأخبار عـن رواتهـا لا يخرجونهـا مـن الاطـار الـذي فكـرّ فيـه هـؤلاء الـرواة. وهـم - أي المؤرخـون - يلتمسون من السرد التاريخي معقولية الخبر ومن ثم مقبوليته في السياق العـام للتاريخ الكلي. ولم تسمح السـردية التاريخيـة لهؤلاء بالانفتـاح على محتويـات الخبر والتعمق في علله وإيراد ما لا يسمح السرد به كأن يجمعوا الاخبار الكرُدية في سياق تأريخي خـاص ذلـك لأن هـذه الأخبـار لها هويتهـا السـردية في سـياقات تاريخية عامة تتحكم، بشكل او بآخر، برؤى ومواقف المؤرخين.

قائمة المصادر والمراجع

اولاً/ المخطوطات

العمري: شهاب الدين احمد بن يحيى بن فضل الله (٧٤٩هـ/١٣٤٨م)

١ – مسالك الابصار في ممالك الأمصار، مخطوط مصوّر عن نسخة مكتبة احمد الثالث، طوبقا سراي، اسطانبول، اصدار: فؤاد سزكين، المجمع العلمي العراقي، رقم (٣٠٠/٢٩جـ)

ابن ناظر الجيش: عبدالرحمن محمد التميمي الحلبي (٧٨٦هـ/١٣٨٤م)

٢ – تثقيف التعريف، نسخة مصوّرة على المايكروفلم، رقم (١٧٩٧)، مكتبة الدراسات العليا، كلية الاداب/ جامعة بغداد.

ثانياً/ المصادر العربية والمعرّبة

- القرآن الكريم

الآبي: الوزير الكاتب ابي سعد منصور بن حسين (ت٤٢١هـ/١٠٣٠م)

١ – نثر الدّر، حققه: منير محمد المدني، مراجعة: د. حسين نصّار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠.

ابن ابي اصبيعة: موفق الدين احمد بن القاسم بن خليفة (ت٦٦٨هـ/١٢٦٩م).

٢ – عيون الانباء في طبقات الاطباء، شرح وتحقيق: نزار رضا، دار الحياة، بيروت، د. ت.

ابن الاثير: عزالدين ابو الحسن علي بن ابي الكرم محمد الجزري (ت٦٣٠هـ/١٢٣٣م).

٣ – التاريخ الباهر في الدولة الاتابكية بالموصل، تحقيق: عبدالقادر احمد طليمات، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م.

٤ — الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت، ١٩٧٩ — ١٩٨٢.

٥ — اللباب في تهذيب الانساب، دار صادر، بيروت، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

الادريسي: محمد بن محمد بن عبدالله ادريس بن يحيى (ت٥٦٠هـ/١١٦٥م).

٦ — نزهة المشتاق في اختراق الافاق، دون مكان وسنة الطبع.

الازدي: ابو زكريا يزيد بن محمد بن اياس (ت ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م)

٧ — تاريخ الموصل، تحقيق: علي حبيبة، دار التحرير، ١٩٦٧.

الازهري: ابو منصور محمد بن احمد (ت٣٧٠هـ/ ٩٨٠م).

٨ — تهذيب اللغة، حققه: علي حسن هلالي، مراجعة: محمد علي النجار، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٧.

اسامة بن منقذ: مؤيد الدولة ابو مظفر اسامة الكناني الشيزري (ت٥٨٤هـ/١٢٨٨م).

٩ — كتاب الاعتبار، حرره: فيليب حتي، مطبعة جامعة برنستون، الولايات المتحدة، ١٩٣٠.

الاسنوي: عبدالرحيم بن علي بن عمر الاموي (ت٧٧٢هـ/ ١٣٧٠م)

١٠ — طبقات الشافعية، تحقيق: عبدالله الجبوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧.

الاشعري: ابو الحسن علي بن اسماعيل (ت٣٢٤هـ/٩٣٦م)

١١ — مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م.

الاصبهاني: ابو نعيم احمد بن عبدالله ت٤٣٠هـ/١٠٣٨م)

١٢ — حلية الاولياء في طبقات الاصفياء، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.

الاصبهاني: حمزة بن الحسن (ت٣٦٠هـ/٩٧٠م)

١٣ — تاريخ سني ملوك الارض والانبياء، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦١.

الاصبهاني: ابو الفرج علي بن الحسين (ت ٣٥٦هـ/٩٦٦م)

١٤ — كتاب الاغاني، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٧.

الاصطخري: ابو اسحق ابراهيم بن محمد الفارسي (ت بعد ٣٤٠هـ/٩٥١م)

١٥ — المسالك والممالك، مطبعة بريل، ليدن، ١٩٢٧م.

ابن اعثم الكوفي: ابو محمد احمد بن اعثم (ت٣١٤هـ/٩٢٦م)
١٦ – كتاب الفتوح، دار الندوة الجديدة، بيروت، ١٩٧٥.
افلاطون: توفي (٣٤٨ قبل الميلاد)
١٧ – جمهورية افلاطون، ترجمة ودراسة: د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤.
الانصاري: شمس الدين ابو عبدالله محمد ابي طالب الدمشقي المعروف بشيخ الربوة (ت٧٢٧هـ/١٣٢٦م)
١٨ – نخبة الدهر في عجائب البرّ والبحر، مطبعة لا يبزك، ١٩٢٣، اعادت طبعه بالاوفسيت مكتبة المثنى ببغداد.
الباخرزي: ابو الحسن علي بن الحسن بن ابي الطيب (ت ٤٦٧هـ/١٠٧٤م)
١٩ – دمية القصر وعصرة اهل العصر، تحقيق: د. سامي مكي العاني، مطبعة المعارف، بغداد، ١٣٩١هـ/١٩٧١م.
البدليسي: الامير شرفخاني بن شمس الدين (ت حوالي ١٠١٠هـ/١٦٠١م)
٢٠ – شرفنامة، ترجمة: محمد جميل الروذبياني، الطبعة الثالثة، مؤسسة موكرياني للطباعة والنشر، اربيل، ٢٠٠٢.
ابن بطوطة: ابو عبدالله محمد بن عبدالله بن محمد بن ابراهيم اللواتي الطنجي (ت٧٧٩هـ/١٣٧٧م)
٢١ – رحلة ابن بطوطة، قدّم له وحققه: عبدالهادي التازي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ١٩٩٧م.
البغدادي: ابو المنصور عبدالقاهر بن طاهر الاسفراييني (ت٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م)
٢٢ – الفرق بين الفَرق، تحقيق: لجنة احياء التراث العربي، دار الجيل ودار الافاق، بيروت، ١٩٨٧م.
البكري: ابو عبيد عبدالله بن عبدالعزيز الاندلسي (ت٤٨٧هـ/١٠٩٣م)
٢٣ – معجم ما استعجم، تحقيق: مصطفى السقا، القاهرة، ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م.
البلاذري: احمد بن يحيى بن جابر (ت٢٧٩هـ/٨٩٢م)
٢٤ – جمل من انساب الاشراف، تحقيق: سهيل زكار ورياض الزركلي، دار الفكر للطباعة، بيروت، ١٩٩٦.

٢٥ – فتوح البلدان، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٣.

البنداري: قوام الدين الفتح بن علي بن محمد (ت٦٣٢هـ/ ١٢٣٤م)

٢٦ – تاريخ دولة آل سلجوق، دار الآفاق الجديدة، بغداد، ١٩٦٤م.

٢٧ – سنا البرق الشامي، تحقيق: رمضان ششن، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٧٢.

البيروني: ابو ريحان محمد احمد (ت٤٤٠هـ/١٠٤٨م)

٢٨ – الآثار الباقية عن القرون الخالية، طبعة: ادوار سخاو، لا يبزك، ١٩٢٣، اعادت طبعه بالاوفسيت مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٦٤.

٢٩ – كتاب الجماهر في معرفة الجواهر، حيدر اباد/ الدكن، ١٣٣٥هـ

البيهقي: ابراهيم بن محمد (ت٣٢٠هـ/٩٣٢م).

٣٠ –المحاسن والمساوئ، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، د. ت.

التنوخي: ابو علي المحسن بن ابي القاسم (ت٣٨٤هـ/٩٩٤م)

٣١ – الفرج بعد الشدة، تحقيق: عبود الشالجي، دار صادر، بيروت، ١٩٧٨م.

٣٢ – نشوار المحاضرة واخبار المذاكرة، تحقيق: عبود الشالجي، دار صادر، بيروت، ١٩٧١.

ابن تيمية: ابو العباس تقي الدين احمد بن عبدالحليم الحراني (ت٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م)

٣٣ – السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، راجعه وحققه: علي سامي التشار واحمد زكي عطية، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٥١.

الثعالبي: ابو منصور عبدالملك بن محمد النيسابوري (ت٤٣٠هـ/١٠٣٨م)

٣٤ – تاريخ غرر السير المعروف بكتاب غرر اخبار ملوك الفرس وسيرهم، مكتبة الاسدي، طهران، ١٩٦٣.

٣٥ – ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٤هـ/١٩٦٥م.

٣٦ – خاص الخاص، قدّم له: حسن الامين، دار ومكتبة الحياة، بيروت، د.ت.

٣٧ – لطائف المعارف، تحقيق: ابراهيم الابياري وحسن كامل الصيرفي، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، د.ت.

الجاحظ: ابو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٥٥هـ/٨٦٩م)

٣٨ — البيان والتبين، حققه: فوزي عطوي، الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت، ١٩٦٨.

٣٩ — الحيوان، حققه: عبدالسلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٨.

٤٠ — رسائل الجاحظ، حققه: عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.

ابن جبير: ابو الحسن محمد بن احمد (ت٦١٤هـ/١٢١٧م)

٤١ — رحلة ابن جبير، دار التراث العربي، بيروت، ١٩٦٨.

الجرجاني: علي محمد الشريف (ت٨١٦هـ/ ١٤١٣م)

٤٢ — كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٦٩.

الجهشياري: ابو عبدالله محمد بن عبدوس (ت٣٣١هـ/ ٩٤٢م)

٤٣ — الوزراء والكتاب، باعتناء: مصطفى االسقا وآخرون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولادوه، القاهرة، ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م.

الجواليقي: ابو منصور موهوب بن احمد بن محمد (ت ٥٤٠هـ/١١٤٥م)

٤٤ — المعّرب من الكلام الاعجمي على حروف المعجم، تحقيق: احمد محمد شاكر، الطبعة الثانية، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

ابن الجوزي: جمال الدين ابي الفرج عبدالرحمن بن علي (ت٥٩٧هـ/١٢٠٠م)

٤٥ — تلبيس ابليس، مكتبة الشرف الجديد، بغداد ١٩٨٣م.

٤٦ — كتاب الاذكياء، حققه: محمد مرسي الخولي، القاهرة، ١٩٧٠م.

٤٧ — المنتظم في تواريخ الملوك والامم، حققه وقدّم له: الاستاذ الدكتور سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

حاجي خليفة: مصطفى بن عبدالله (ت١٠٦٧هـ/ ١٦٥٧م)

٤٨ — كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون، طبعة فلوگل.

ابن حبيب: ابو جعفر محمد بن حبيب (ت٣٤٥هـ/ ٩٥٦م)

٤٩ — المحبر، تحقيق: ايلزه ليختن شيتز، مركز الموسوعات العالمية، بيروت، د. ت.

ابن حزم الاندلسي: ابو محمد علي بن سعيد حزم (ت٤٥٦هـ/١٠٦٤م)

٥٠ – جمهرة انساب العرب، تحقيق: لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ/١٩٨٨م.

٥١ – الفصل في الملل والاهواء والنحل، الطبعة الثانية، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

الحسيني: ابو الحسن علي بن ابي الفوارس (ت٦٢٤هـ/ ١٠٥٨م)

٥٢ – زبدة التواريخ في اخبار الامراء والملوك السلجوقية، تحقيق: محمد نورالدين، الطبعة الثالثة، دار إقراء للنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

الحليمي: حسين بن حسن بن محمد البخاري (ت ٤٠٣هـ/ ١٠١٢م)

٥٣ – المنهاج في شعب الايمان، تحقيق: حلمي محمد فودة، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩.

ابن حمدون: محمد بن حسن بن محمد علي (ت٥٦٢هـ/١١٦٦م)

٥٤ – التذكرة الحمدونية، تحقيق: احسان عباس وبكر عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٩٦.

الحميري:

٥٥ – التيجان في ملوك حمير واليمن، نشره: م. ف. كرنكو، حيدر اباد/ الدكن، ١٣٤٧هـ

الحنبلي: احمد بن ابراهيم (ت٨٧٦هـ/ ١٤٧٢م)

٥٦ – شفاء القلوب في مناقب بني ايوب، تحقيق: ناظم رشيد، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٨م.

ابو حنيفة الدينوري: احمد بن داود بن ونند (ت ٢٨٢هـ/٨٩٥م)

٥٧ – الاخبار الاطوال، تحقيق: عمر فاروق الطبّاع، دار الارقم بن ابي الارقم، بيروت، د. ت.

ابن حوقل: ابو القاسم محمد بن علي النصيبي (ت٣٦٧هـ/ ٩٧٨م)

٥٨ – صورة الارض، الطبعة الثالثة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٩.

الخرزجي: موفق الدين ابو الحسن علي بن وهاس الزبيدي (ت٨١٢هـ/ ١٤٠٩م)
٥٩ – العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية، تحقيق: محمد بن علي الاكوع، صنعاء، ١٩٨٣.
الخطيب البغدادي: الحافظ ابو بكر احمد بن علي (ت٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م)
٦٠ – تاريخ بغداد، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ت.
ابن خلدون: ابو زيد عبدالرحمن بن محمد (ت٨٠٨هـ/١٤٠٦م)
٦١ – تاريخ ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، الطبعة الثالثة، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٦.
٦٢ – التعريف بأبن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٩.
٦٣ – المقدمة، دار العودة، بيروت، ١٩٨١.
ابن خلكان: ابو العباس شمس الدين احمد بن محمد الاربلي (ت٦٨١هـ/ ١٢٨٢م)
٦٤ – وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان، تحقيق: احسان عباس، دار صادر، بيروت، د. ت.
خليفة بن خياط: ابو عمرو خليفة بن خياط بن ابي هبيرة (ت٢٤٠هـ/ ٨٥٤م).
٦٥ – تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق: د. اكرم ضياء العمري، دار القلم ومؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.
الخوارزمي: ابو عبدالله محمد بن احمد بن يوسف الكاتب (ت٣٧٨هـ/ ٩٩٧م)
٦٦ – مفاتيح العلوم، مطبعة الشرق القاهرة، ١٣٤٢هـ/ ١٩٢٣م.
الخوارزمي: محمد بن العباس الطبري
٦٧ – رسائل الخوارزمي، تقديم: الشيخ نسيب وهيبة الخازن، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٠.
ابن دحية: مجدالدين عمر بن حسن بن علي المعروف بذي النسبين (ت٦٣٣هـ/ ١٢٣٦م)
٦٨ – النبراس في تاريخ خلفاء بني العباس، حققه ووضع حواشيه: عباس العزاوي، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٤٨.

ابن دريد: ابو بكر محمد بن الحسن بن دريد (ت٣٢١هـ/٩٣٣م)

٦٩ — الاشتقاق، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، مؤسسة الخانجي، القاهرة، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م.

٧٠ — جمهرة اللغة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد/ الدكن، ١٣٤٥هـ.

الدواداري: ابو بكر عبدالله بن ايبك (ت٧٣٦هـ/ ١٣٣٥م)

٧١ — كنز الدرر وجامع الغرر — الدرة المضيئة في اخبار الدولة الفاطمية، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م.

٧٢ — الدرة الزكية في اخبار الدولة التركية، تحقيق: او لرخ هارمان، القاهرة، ١٩٧١.

الذهبي: شمس الدين ابي عبدالله محمد بن احمد بن عثمان (ت٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م)

٧٣ — تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والاعلام، تحقيق: عمر عبدالسلام تدمري، دار الكتاب اللبناني، بيروت حوادث ووفيات (١٤١هـ — ١٦١هـ)، ١٩٨٨، الاجزاء الاخرى طبع في ١٩٩٩.

٧٤ — تذكرة الحفاظ، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥٨.

٧٥ — سير اعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الارنؤوط ومحمد نعيم القرقوسي، الطبعة الثالثة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦.

٧٦ — العبر في خبر من غبر، حققه وضبطه: ابو هاجر محمد السعيد، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.

٧٧ — المشتبه في الرجال اسماءهم وانسابهم، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٦٢.

الرازي: ابو بكر محمد بن زكريا (ت٣٢٠هـ/ ٩٣٢م)

٧٨ — رسائل فلسفية، الطبعة الثانية، دار الافاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٧.

ابن رشد: ابو الوليد محمد بن احمد (ت٥٩٥هـ/١١٩٨م)

٧٩ — الضروري في السياسة — مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله عن العبرية: احمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨.

الروذراوري: ابو شجاع محمد بن الحسين ظهير الدين (ت٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م)
٨٠ – ذيل كتاب تجارب الامم، اعتنى بنسخه وتصحيحه: هـ. ف. آمدروز، مطبعة شركة التمدن الصناعية، مصر، ١٩١٦.
الزبيدي: ابو الفيض محب الدين محمد مرتضى الحسيني (ت ١٢٠٦هـ/١٧٩١م)
٨١ – تاج العروس من جواهر القاموس، دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ت.
٨٢ – ترويح القلوب في ذكر ملوك بني ايوب، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مطبعة الترقي، دمشق، ١٩٧١.
الزمخشري: ابو القاسم محمود بن عمر بن محمد (ت ٥٣٨هـ/ ١١٤٣م)
٨٣ – الجبال والامكنة والبقاع، تحقيق: ابراهيم السامرائي، مطبعة السعدون، بغداد، ١٩٦٨.
ابن الساعي: ابو طالب تاج الدين علي بن انجب بن عثمان البغدادي (ت ٦٤٧هـ/ ١٢٧٦م)
٨٤ – الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير، تحقيق: مصطفى جواد، المطبعة السريانية الكاثوليكية، بغداد، ١٩٣٤.
سبط ابن الجوزي: شمس الدين يوسف بن قزاوغلي (ت٦٥٤هـ/ ١٢٥٦م)
٨٥ – مرآة الزمان في تاريخ الاعيان، السفر الاول، حققه وقدّم له: احسان عباس، دار الشروق، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
٨٦ – مرآة الزمان في تاريخ الاعيان، حوادث (٣٤٥ – ٤٤٧هـ)، تحقيق: جنان خليل الهموندي، بغداد، ١٩٩٠.
٨٧ – مرآة الزمان في تاريخ الاعيان، حوادث (٤٤٨ – ٤٨٠هـ)، عني بنشره وراجعه: علي سويم، مطبعة الجمعية التاريخية التركية، انقرة، ١٩٦٨.
السبكي: تاج الدين عبدالوهاب بن تقي الدين (ت٧٧١هـ/ ١٣٦٩م)
٨٨ – طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمد محمود الطناحي وعبدالفتاح محمد الحلو، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٤ – ١٩٧٠.
السخاوي: شمس الدين محمد بن عبدالرحمن (ت٩٠٢هـ/١٤٩٧م)
٨٩ – الاعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ، تحقيق: فرانز روزنتال، منشور ضمن كتاب: علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة: صالح احمد العلي، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٦٣.

ابن سعد: محمد بن سعد (ت٢٣٠هـ/ ٨٤٤م)
٩٠ – الطبقات الكبرى، حققه: احسان عباس، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
ابن سعيد المغربي: ابو الحسن علي بن موسى بن سعيد (ت٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م)
٩١ – كتاب الجغرافيا، تحقيق: اسماعيل المغربي، المكتب البخاري للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٠.
السلمي: محمد بن الحسين بن محمد (ت ٤١٢هـ/ ١٠٢١م)
٩٢ – طبقات الصوفية، تحقيق: نورالدين شريبة، الطبعة الثالثة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
السمعاني: ابو سعيد عبدالكريم بن محمد منصور (ت٥٦٢هـ/ ١١٦٧م)
٩٣ – الانساب، تقديم وتعليق: عبدالله عمر البارودي، دار الجنان، بيروت، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
٩٤ – التحبير في المعجم الكبير، تحقيق: منيرة ناجي سالم، مطبعة الارشاد، بغداد، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.
السيوطي: جلال الدين عبدالرحمن بن ابي بكر (ت٩١١هـ/ ١٥٠٦م)
٩٥ – المزهر في علوم اللغة وانواعها، شرحه وضبطه: محمد احمد جاد المولى واخرون، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، د. ت.
ابو شامة: شهاب الدين عبدالرحمن بن اسماعيل المقدسي (ت ٦٦٥هـ/ ١٢٦٦م)
٩٦ – الروضتين في اخبار الدولتين النورية والصلاحية، تحقيق: محمد حلمي محمد احمد، المؤسسة المصرية للتأليف والطباعة- القاهرة، ج١، ق١، ١٩٥٦، جـ١، ق٢، ١٩٦٢.
٩٧ – الذيل على الروضتين او تراجم رجال القرنين السادس والسابع، عني بنشره: عزت العطار الحسيني، الطبعة الثانية، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٤.
ابن شاهنشاه الايوبي: مجدالدين بن تقي الدين عمر (ت٦١٧هـ/ ١٢٢٠م)
٩٨ – مضمار الحقائق وسر الخلائق، تحقيق: حسن حبشي، دار الهنا للطباعة، القاهرة، ١٩٦٨.

ابن شداد: ابو المحاسن بهاءالدين يوسف بن رافع الاسدي (ت٦٣٢هـ/ ١٢٣٤م)
٩٩ — النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية (سيرة صلاح الدين الايوبي)، تحقيق: جمال الدين الشيال، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٤.
ابن شداد: عزالدين محمد بن علي بن ابراهيم (ت٦٨٤هـ/١٢٨٥م)
١٠٠ — الاعلاق الخطيرة في ذكر امراء الشام والجزيرة، (قسم الجزيرة)، تحقيق: يحيى عبارة، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، ١٩٧٨م.
الشهرستاني: ابو الفتح محمد بن عبدالكريم (ت٥٤٨هـ/١١٥٣م)
١٠١ — كتاب الملل والنحل، تحقيق: محمد بن فتح الله بدران، الطبعة الثالثة، مطبوعات الشريف الرضي، قُم، ١٣٦٤ه،ش.
الشيرازي: المؤيد في الدين هبة الله بن موسى بن داود (ت٤٧٠هـ/١٠٧٧م)
١٠٢ — سيرة المؤيد في الدين داعي الدعاة، تحقيق: محمد كامل حسين، دار الكتاب المصري، القاهرة، ١٩٤٩.
ابن الصابوني: جمال الدين ابي حامد محمد (ت٦٨٠هـ/١٢٨١م)
١٠٣ — تكملة اكمال الاكمال، حققه وقدّم له: مصطفى جواد، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
الصابي: ابو الحسين هلال بن المحسن (ت٤٤٨هـ/ ١٠٥٦م)
١٠٤ — تاريخ الهلال الصابي، أُلحق بذيل الروذراوري، عني بتصحيحه: هـ.ف. آمدروز وبعده د.س. مرجليوث، مطابع شركة التمدن الصناعية، مصدر، ١٩١٩.
١٠٥ — رسوم دار الخلافة، تحقيق: ميخائيل عواد، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٦٤.
١٠٦ — المنتزع من كتاب التاجي، تحقيق وشرح: محمد حسين الزبيدي، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٧.
صاعد الاندلسي: صاعد بن احمد بن عبدالرحمن (ت٤٦٢هـ/ ١٠٦٩م)
١٠٧ — طبقات الامم، حققه: لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩١٢.
ابن صصري: محمد بن محمد (ت٧٩٩هـ/١٣٩٧م)
١٠٨ — الدرة المضيئة في الدولة الظاهرية، تحقيق: وليم برينر، جامعة كاليفورنيا، بيركلي، د. ت.

الصفدي: صلاح الدين خليل بن ايبك (ت٧٦٤هـ/ ١٣٦٣م)

١٠٩ – نكث الهميان في نكت العميان، طبعة: احمد زكي بك، المطبعة الجمالية، القاهرة، ١٩١١م.

١١٠ – الوافي بالوفيات، جـ١، باعتناء: هلموت ريتر فرانز شتايز، الاجزاء الاخرى باعتناء: س. ديدريننغ وفرانزشتايز وآخرين، فيسبادن، ١٩٦٤ – ١٩٨٢.

الصولي: ابوبكر محمد بن يحيى (ت٣٣٥هـ/ ٩٤٧م)

١١١ – اخبار الراضي بالله والمتقي لله، تحقيق ونشر: ج. هيورث دن، الطبعة الثانية، دار المسيرة، بيروت، ١٩٧٩.

١١٢ – ادب الكتاب، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٤١هـ/١٩٢٢م.

الطبري: محمد بن جرير (ت٣١٠هـ/٩٢٢م)

١١٣ – تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥ – ١٩٧٧.

ابن الطقطقي: محمد بن علي بن طباطبا (ت٧٠٨هـ/ ١٣٠٩م)

١١٤ – الفخري في الآداب السلطانية، مطبعة محمد علي صبيح واولاده، جامعة الازهر، القاهرة، ١٩٦٢.

العباسي: الحسن بن عبدالله بن محمد بن عمر (بدء بتأليف كتابه سنة ٧٠٨هـ/١٣٠٨م)

١١٥ – آثار الاول في ترتيب الدول، مطبعة بولاق، مصر، ١٢٩٥هـ.

عبدالحميد الكاتب: عبدالحميد بن يحيى بن سعيد العامري (ت١٣٢هـ/ ٧٥٠م)

١١٦ – رسالة في نصيحة ولي العهد عبدالله بن مروان بن محمد، ضمن كتاب: رسائل البلغاء، اختيار وتصنيف: محمد كرُد علي، دار الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٤.

ابن عبد ربه: احمد بن محمد بن عبدربه الاندلسي (ت٣٢٨هـ/ ٩٣٩م)

١١٧ – العقد الفريد، تحقيق: عبدالمجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧.

ابن عبدالظاهر: محي الدين ابو الفضل عبدالله بن رشيد الدين ٠ت٦٩٢هـ/ ١٢٩٣م)

١١٨ – تشريف الايام والعصور في سيرة الملك المنصور، تحقيق: مراد كامل، القاهرة، ١٩٦١.

ابن العديم: كمال الدين ابي القاسم عمر بن احمد (ت٦٦٠هـ/١٢٦٢م)

١١٩ – زبدة حُلب في تاريخ حلب، عني بنشره وتحقيقه: سامي الدهان، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٩٥٤.

ابن عساكر: علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي (ت٥٧١هـ/١١٧٥م)

١٢٠ – تهذيب تاريخ دمشق الكبير، هذّبة ورتبه: الشيخ عبدالقادر بدران، الطبعة الثانية، دار المسيرة، بيروت، ١٩٧٩.

العماد الكاتب الاصبهاني: محمد بن محمد بن حامد بن عبدالله بن علي (ت٥٩٧هـ/ ١٢٠١م)

١٢١ – البرق الشامي، جـ٤، تحقيق: مصطفى الحياري، عمان، ١٩٨٧، جـ٥، تحقيق وتقديم: خالد صالح حسين، عمان، ١٩٨٧.

١٢٢ – خريدة القصر وجريدة العصر، (القسم الخاص ببلاد الشام والجزيرة)، تحقيق: شكري فيصل، المطبعة الهاشمية، دمشق، ١٩٦٨، (القسم العراقي) حققه وشرحه: محمد بهجة الاثري، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٣.

١٢٣ – الفتح القسي في الفتح القدسي، تحقيق: محمد محمود صبح، الدار القومية، القاهرة، ١٩٦٥.

ابن العمراني: محمد بن علي بن محمد (ت ٥٨٠هـ/١١٨٤م)

١٢٤ – الانباء في تاريخ الخلفاء، تحقيق وتقديم ودراسة: قاسم السامرائي، لايدن، ١٩٧٣.

العمري: شهاب الدين احمد بن يحيى بن فضل الله (ت٧٤٩هـ/١٣٤٨م)

١٢٥ – التعريف بالمصطلح الشريف، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العملية، بيروت، ١٩٨٨.

١٢٦ – مسالك الابصار في ممالك الامصار، الجزء الاول، حققه: احمد زكي باشا، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٤.

غرس النعمة: محمد بن هلال بن محسن الصابي (ت٤٨٠هـ/١٠٨٧م)

١٢٧ — الهفوات النادرة، تحقيق: صالح الاشتر، مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.

الغزالي: الامام ابي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ/ ١١١١م)

١٢٨ — احياء علوم الدين، الطبعة الثالثة، دار الفكر، بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

الغياثي: عبدالله بن فتح الله البغدادي (ت بعد ٨٩١هـ/ ١٤٨٦م)

١٢٩ — التاريخ الغياثي، تحقيق: طارق نافع الحمداني، مطبعة اسعد، بغداد، ١٩٧٥.

ابن الفارس: ابو الحسن احمد بن زكريا (ت٣٩٥هـ/١٠٠٤م)

١٣٠ — معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩.

الفارقي: محمد بن يوسف بن علي بن الازرق (ت٥٧٢هـ/١١٧٦م)

١٣١ — تاريخ الفارقي، تحقيق: بدوي عبداللطيف عوض، راجعه: محمد شفيق غربال، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، القاهرة، ١٩٥٩.

ابو الفداء الايوبي: الملك المؤيد عمادالدين اسماعيل بن محمد (ت٧٣٢هـ/ ١٣٣٢م)

١٣٢ — تقويم البلدان، دار الطباعة السلطانية، باريس، ١٨٤٠م.

١٣٣ — المختصر في اخبار البشر، المطبعة الحسينية، القاهرة، ١٣٢٥هـ

ابن الفرات: ناصر الدين محمد بن عبدالرحيم (ت٨٠٧هـ/ ١٤٠٤م)

١٤٣ — تاريخ ابن الفرات، مج٤، تحقيق: حسن محمد الشماع، دار الطباعة الحديثة، البصرة، ١٩٦٧ — ١٩٦٨. جـ٨، تحقيق: قسطنطين زريق؛ المطبعة الامريكانية، بيروت، ١٩٣٦.

ابن الفقيه: ابو بكر احمد بن محمد الهمداني (ت ٣١٠هـ/ ٩٢٢م)

١٣٥ — مختصر كتاب البلدان، طبع بمطابع بريل، ليدن، ١٣٠٢هـ/ ١٨٨٥م. اعادت طبعه بالاوفسيت مكتبة المثنى ببغداد.

ابن الفوطي: كمال الدين ابو الفضل عبدالرزاق بن احمد الشيباني (ت٧٢٣هـ/١٣٢٣م)

١٣٦ — مجمع الآداب في معجم الالقاب، تحقيق: محمد الكاظم، مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، طهران، ١٤١٦هـ.

الفيروز آبادي: مجدالدين محمد بن يعقوب (ت٨١٧هـ/١٤١٤م)

١٣٧ — القاموس المحيط، مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة، د.ت.

ابن قتيبة: ابو محمد عبدالله بن مسلم الدينوري (ت٢٧٦هـ/٨٨٩م)

١٣٨ — الامامة والسياسة، تحقيق: علي شيري، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٩٩٠م.

١٣٩ — الشعر والشعراء، دار الثقافة، بيروت، د. ت.

١٤٠ — كتاب العرب او الرد على الشعوبية، ضمن كتاب: رسائل البلغاء، اختيار وتصنيف: محمد كرُد علي، دار الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٤.

١٤١ — عيون الاخبار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣.

١٤٢ — المعارف، صحّحه وعلق عليه: محمد اسماعيل عبدالله الصاوي، الطبعة الثانية، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.

قدامة بن جعفر: ابو الفرج الكاتب البغدادي (ت٣٣٧هـ/٩٤٨م)

١٤٣ — الخراج وصناعة الكتابة، شرح وتعليق: محمد حسين الزبيدي، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨١.

القرطبي: عريب بن سعيد (ت٣٦٦هـ/ ٩٧٧م)

١٤٤ — صلة تاريخ الطبري، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢.

القرماني: ابو العباس احمد بن يوسف (ت١٠١٩هـ/ ١٦١٠م)

١٤٥ — اخبار الدول واثار الاول في التاريخ، عالم الكتب، بيروت، د. ت.

القزويني: ابو زكريا محمد بن محمود (ت٦٨٢هـ/ ١٢٨٣م)

١٤٦ — آثار البلاد واخبار العباد، دار صادر، بيروت، ١٩٦٠.

القشيري: ابو القاسم عبدالكريم بن هوازن النيسابوري (ت٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م)

١٤٧ — الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق وتعليق: الشيخ عبدالحليم محمود، تقديم: علي ابو الخير، والخير، دمشق/ بيروت، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

القفطي: ابو الحسن علي بن يوسف (ت٦٤٦هـ/١٢٤٨م)

١٤٨ — تاريخ الحكماء من كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء، لايبزك، ١٩٠٣.

ابن القلانسي: ابو يعلى حمزة بن اسد بن علي التميمي (ت٥٥٥هـ/١١٦٠م)

١٤٩ — ذيل تاريخ دمشق، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، ١٩٠٨.

القلقشندي: ابو العباس احمد بن علي (ت٨٢١هـ/١٤١٨م)

١٥٠ — صبح الاعشى في صناعة الانشاء، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٧م.

١٥١ — قلائد الجمان في التعريف بقبائل الزمان، تحقيق: ابراهيم الابياري، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٣.

ابن الكازروني: ظهير الدين علي بن محمد (ت٦٩٧هـ/١٢٩٧م)

١٥٢ — مختصر التاريخ، تحقيق: مصطفى جواد، مطبعة الحكومة، بغداد، ١٩٧٠.

الكافيجي: محي الدين محمد بن سليمان (ت٨٧٩هـ/١٤٧٤م)

١٥٣ — المختصر في علم التاريخ، تحقيق: فرانز روزنتال، ضمن كتاب: علم التاريخ عند المسلمين، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٦٣.

الكتبي: محمد بن شاكر بن احمد (ت٧٦٤هـ/١٣٦٣م)

١٥٤ — عيون التاريخ، حوادث (٦٨٨ — ٦٩٩هـ)، تحقيق: نبيلة عبدالمنعم داود، مطبعة اسعد، بغداد، ١٩٩١.

١٥٥ — فوات الوفيات، تحقيق: احسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٣ — ١٩٧٤.

ابن كثير: عمادالدين ابو الفداء اسماعيل بن عمر القرشي (ت٧٧٤هـ/ ١٣٧٣م)

١٥٦ — البداية والنهاية في التاريخ، مطبعة السعادة، القاهرة، د. ت.

ماركوبولو: الرحالة الايطالي (ت٧٢٣هـ/١٣٢٣م)

١٥٧ — رحلة ماركو بولو، ترجمة: عبدالعزيز جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٧٧.

ماري بن سليمان: (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي)

١٥٨ — اخبر فطاركة كرسي المشرق من كتاب المجدل، طبع في رومية الكبرى، ١٨٩٩م.

الماوردي: ابو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (ت٤٥٠هـ/١٠٥٨م)

١٥٩ — الاحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٩.

١٦٠ — قوانين الوزارة وسياسة الملك، دراسة وتحقيق: رضوان السيد، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٩.

١٦١ — نصيحة الملوك، تحقيق: محمد جاسم الحديثي، مطابع دار الحرية، بغداد، ١٩٨٦.

المبرد: ابو العباس محمد بن يزيد (ت٢٨٥هـ/٨٩٨م)

١٦٢ — نسب عدنان وقحطان، تحقيق: عبدالعزيز الميمني الراجكوتي، مطابع القطر الوطني، الدوحة، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

ابن المستوفي: شرف الدين ابو البركات المبارك بن احمد الاربلي (ت٦٣٧هـ/١٢٣٩م)

١٦٣ — تاريخ اربل المسمى نباهة البلد الخامل بمن ورده من الاماثل، حققه وعلق عليه: سامي بن السيد خماس الصقار، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨٠.

مسعر بن مهلهل: ابو دلف مسعر بن مهلهل الخزرجي (ت٣٩٠هـ/١٠٠٠م)

١٦٤ — الرسالة الثانية، اعتنى بنشرها: و. مينورسكي، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة، ١٩٥٥.

مسعود بن نامدار: (الف كتابه في القرن الخامس الهجري)

١٦٥ — فصول من تاريخ الباب وشروان، اعتنى بنشرها: ومينورسكي، كامبردج ١٩٥٨.

المسعودي: ابو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت٣٤٦هـ/٩٥٧م)

١٦٦ — مروج الذهب ومعادن الجوهر، قدّم له: محمد محي الدين عبدالحميد، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٨٩.

١٦٧ — التنبيه والاشراف، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨١.

مسكويه: ابو علي احمد بن محمد (ت٤٢١هـ/١٠٣٠م)

١٦٨ — تجارب الامم وتعاقب الهمم، تحقيق: هـ.ف. امدروز، مطبعة شركة التمدن الصناعية، مصر، ١٩١٤.

١٦٩ — تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق، حققه وشرحه: ابن الخطيب، المطبعة المصرية ومكتبتها، مصر، د. ت.

١٧٠ — الحكمة الخالدة، حققه وقدّم له: عبدالرحمن بدوي، انتشارات دانشكاه تهران، طهران، ١٣٧٧ هـ. ش.

مشيحا زخا: (القرن السادس الميلادي)
١٧١ – كرونولوجيا اربيل، ترجمة وتعليق: عزيز عبدالاحد نباتي، دار ئاراس للطباعة والنشر، اربيل، ٢٠٠١.
المقدسي: ابو محمد عبدالله بن احمد بن محمد بن قدامة (ت٦٢٠هـ/١٢٢٣م)
١٧٢ – كتاب التوابين، حققه: عبدالقادر الارناؤوط، مكتبة الشرق الجديد، بغداد، ١٩٨٩.
المقدسي: محمد بن احمد بن ابي بكر (ت٣٧٨هـ/٩٨٧م)
١٧٣ – احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم، مطبعة بريل، ليدن، ١٩٠٩، اعادت طبعه بالاوفسيت مكتبة المثنى ببغداد.
المقدسي: مطهر بن طاهر (ت٣٢٤هـ/ ٩٣٦م)
١٧٤ – البدء والتاريخ، وضع حواشيه: خليل عمران منصور (نسبه خطاء الى ابن البلخي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.
المقريزي: تقي الدين احمد بن علي بن عبدالقادر (ت٨٤٥هـ/١٤٤١م)
١٧٥ – اتعاظ الحنفا بأخبار الائمة الفاطميين الخلفا، تحقيق: جمال الدين الشيال، دار الفكر العربي، القاهر، ١٩٤٨.
١٧٦ – السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمي، بيروت، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
١٧٧ – المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والاثار المعروف بخطط المقريزي، دار الكتب، بيروت، د. ت.
١٧٨ – نحل عبر النحل، دراسة وتحقيق: د. عبدالمجيد دياب، دار الفضيلة، القاهرة، ١٩٩٧.
منجم باشي: احمد بن لطف الله (ت١١١٢هـ/١٧٠٠م)
١٧٩ – جامع الدول – باب في الشدادية، عني بتحقيقه ونشره: ومينورسكي، كامبردج، ١٩٥٨.
المنذري: زكي الدين ابو محمد بن عبدالقوي (ت٦٥٦هـ/١٢٥٨م)
١٨٠ – التكملة لوفيات النقلة، تحقيق: د. بشار عواد معروف، مطبعة الاداب، النجف الاشراف، ١٩٦٨ – ١٩٧١.

ابن منظور: ابو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الافريقي المصري (ت٧١١هـ/١٣١١م)

١٨١ – لسان العرب، دار صادر، بيروت، د. ت.

مؤلف مجهول: (القرن الثالث الهجري/التارسع الميلادي)

١٨٢ – اخبار الدولة العباسية – اخبار العباس وولده، تحقيق: عبدالعزيز الدوري وعبدالجبار المطلبي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧١.

مؤلف مجهول: (من مؤرخي الاندلس)

١٨٣ – اخبار مجموعة في فتح الاندلس وذكر امرائها، مطبعة ربدنير، مدريد، ١٨٦٧، اعاد طبعه بالافسيت مكتبة المثنى ببغداد.

مؤلف مجهول: (القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي)

١٨٤ – العيون والحدائق في اخبار الحقائق، الجزء الرابع، تحقيق: نبيلة عبدالمنعم دواد، مطبعة النعمان، النجف الاشرف، ١٩٧٢.

ناصر خسرو: معين الدين القبادياني العلوي المروزي (ت٤٨١هـ/١٠٨٨م)

١٨٥ – سفرنامه، نقله الى العربية، يحيى الخشاب، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٥.

ابن نباته: جمال الدين بن نباته المصري (ت ٧٦٨هـ/١٣٦٦م)

١٨٦ – سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، بيروت، ١٩٨٦م.

ابن النديم: محمد بن اسحاق بن محمد (ت٣٨٣هـ/٩٣٣م)

١٨٧ – الفهرست، مطبعة الاستقامة، القاهرة، د. ت.

النويري: شهاب الدين احمد بن عبدالوهاب (ت٧٣٣هـ/١٣٣٢م)

١٨٨- نهاية الارب في فنون الادب، مطابع كوستان توماس وشركاه، القاهرة، د. ت.

الهمداني: لسان اليمن ابو محمد الحسن بن احمد بن يعقوب (ت٣٣٤هـ/٩٤٥م)

١٨٩ – الأكليل، حققه: محمد بن علي الاكوع، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٣.

١٩٠ – صفة جزيرة العرب، تحقيق: محمد بن علي الاكوع، الطبعة الثالثة، صنعاء، ١٩٨٣.

الهمداني: محمد بن عبدالملك (ت ٥٢١هـ/١١٢٧م)
١٩١ — تكملة تاريخ الطبري، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢.
الهروي: ابو الحسن علي بن ابو بكر (ت٦١١هـ/١٢١٤م)
١٩٢ — الاشارات الى معرفة الزيارات، تحقيق: جانين سورديل، دمشق، ١٩٥٣.
ابن واصل: جمال الدين محمد بن سالم (ت٦٩٧هـ/١٢٩٧م)
١٩٣ — مفرج الكروب في اخبار بني ايوب، تحقيق: جمال الدين الشيال، الجزء الاول، مطبعة جامعة فؤاد الاول، الجزء الثاني، المطبعة الاميرية، القاهرة، ١٩٥٧.
الواقدي: ابو عبدالله محمد بن عمر (ت٢٠٧هـ/٨٢٣م)
١٩٤ — تاريخ فتوح الجزيرة والخابور وديار بكر والعراق، تحقيق: عبدالعزيز فياض حرفوش، دار البشائر، دمشق، ١٩٩٦.
ابن الوردي: زين الدين عمر (ت٧٤٩هـ/١٣٤٨م)
١٩٥ — تاريخ ابن الوردي المسمى تتمة المختصر في اخبار البشر، منشورات المطبعة الحيدرية النجف، ١٩٦٩.
الوهراني: الشيخ ركن الدين محمد بن محمد محرز (ت٥٧٥هـ/١١٧٩م)
١٩٦ منامات الوهراني ومقاماته ورسائله، تحقيق: ابراهيم شعلان ومحمد نعش، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٨م.
اليافعي: ابو محمد عبدالله بن اسعد بن علي اليمني (ت٧٦٨هـ/١٣٦٦م)
١٩٧ — مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، وضع حواشيه: خليل منصور، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.
ياقوت الحموي: شهاب الدين ابي عبدالله ياقوت بن عبدالله الرومي (ت٦٢٦هـ/١٢٢٩م)
١٩٨ — المشترك وضعاً والمفترق صقعاً، كوتنكن، ١٨٤٦م.
١٩٩ — معجم الادباء المسمى ارشاد الاريب الى معرفة الاديب، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٩٣٦م.
٢٠٠ — معجم البلدان، دار صادر، بيروت، د.ت.
٢٠١ - المقتضب من كتاب جمهرة النسب، تحقيق: ناجي حسن، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ١٩٨٧م.

يحيى بن مسعدة: (عاش في القرن الخامس الهجري)

٢٠٢ – رسالة يحيى بن مسعدة رداً على الشعوبية، ضمن كتاب: نوادر المخطوطات ، بتحقيق: عبدالسلام هارون، الطبعة الثانية، الناشر مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٣.

اليعقوبي: احمد بن واضح بن جعفر بن وهب (ت بعد٢٩٢هـ/٩٠٥م)

٢٠٣ – البلدان، الطبعة الثالثة، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٧م.

٢٠٤ – تاريخ اليعقوبي، دار صادر، دار بيروت، بيروت، ١٩٦١.

٢٠٥ – مشاكلة الناس لزمانهم، تحقيق: وليم ملورد، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٦٢.

ابو يعلى الفراء: محمد بن الحسين بن محمد (ت٤٥٨هـ/١٠٦٤م)

٢٠٦ – الاحكام السلطانية، تصحيح وتعليق: محمد حامد الفقي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده، القاهرة، ١٣٥٦هـ/١٩٣٨م.

ابو يوسف: يعقوب بن ابراهيم (ت١٩٢هـ/٨٠٨م)

٢٠٧ – كتاب الخراج، ضمن: في التراث الاقتصادي الاسلامي، دار الحداثة، بيروت، ١٩٩٠.

اليونيني: موسى بن محمد بن احمد قطب الدين (ت٧٢٦هـ/١٣٢٦م)

٢٠٨ – ذيل مرآة الزمان، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد/الدكن، مج١، ١٩٥٤، مج٢، ١٩٦٠.

ثالثاً/ المراجع العربية والمعربة

ابراهيم: عبدالله

١ – المركزية الاسلامية – صورة الآخر في المخيال الاسلامي خلال القرون الوسطى، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ٢٠٠١.

ابو ضيف: مصطفى

٢ – منهج البحث التاريخي بين الماضي والحاضر، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٨٧.

احمد: جمال رشيد
٣ – ظهور الكرُد في التاريخ – دراسة شاملة عن خلفية الامة الكرُدية ومهدها، دار ئاراس للنشر، اربيل، ٢٠٠٣.
ادي شير
٤ – معجم الالفاظ الفارسية المعرّبة، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٠.
اركون: محمد
٥ – تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الانماء القومي والمركز الثقافي، بيروت، ١٩٩٨.
٦ – الفكر الاسلامي - قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، ١٩٨٧.
٧ – نزعة الانسنة في الفكر العربي - جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة:هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٧.
٨ – نقد العقل الديني - كيف نفهم الاسلام اليوم، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة بيروت، ١٩٩٨.
اسماعيل: محمود
٩ – الحركات السرية في الاسلام - رؤية عصرية، دار القلم، بيروت، ١٩٧٣.
امين: احمد
١٠ – ضحى الاسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ت.
امين: حسين
١١ – تاريخ العراق في العصر السلجوقي، مطبعة الارشاد، بغداد، ١٩٦٥.
امين: نبز مجيد
١٢ – المشطوب الهكاري، دراسة عن دور الهكاريين في الحروب الصليبية، السليمانية، ٢٠٠٢.
بارت: رولان
١٣ – الاسطورة اليوم، ترجمة: حسن الغرفي، دار الشئون الثقافية، بغداد، ١٩٩٠.
باركر: ارنست
١٤ – الحروب الصليبية، ترجمة: السيد الباز العريني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٠.

بدوي: احمد احمد
١٥ – الحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية بمصر وبلاد الشام، دار النهضة، القاهرة، ١٩٧٢.
بدوي: عبدالرحمن
١٦ – مؤلفات ابن خلدون، الطبعة الثالثة، دار العربية للكتاب، تونس، ١٩٧٩.
بورديو: بيير
١٧ – اسباب عملية - اعادة النظر بالفلسفة، دار الازمنة الحديثة، بيروت، ١٩٩٨.
١٨ – بعبارة اخرى - محاولات بأتجاه سوسيولوجيا انعكاسية، ترجمة: احمد حسّان، دار ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، ٢٠٠٢.
١٩ – الرمز والسلطة، ترجمة: عبدالسلام بنعبد العالي، الطبعة الثانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٩٠.
بولاديان: ارشاك
٢٠ – الاكراد حسب المصادر العربية، نقله الى العربية: خشادورهاريان وعبدالكريم ابو زيد، يريفان، د.ت.
التكريتي: محمود ياسين
٢١ – الأيوبيون في شمال الشام والجزيرة (٥٦٤ – ٦٤٨هـ/ ١١٦٨ – ١٢٥٠م)، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨١.
تودوروف: تزفيتان
٢٢ – نحن والآخرون، ترجمة: ربى حمود، دار المدى، دمشق، ١٩٩٨.
توفيق: زرار صديق
٢٣ – كرُدستان في القرن الثامن الهجري، مؤسسة موكرياني للطباعة والنشر، اربيل، ٢٠٠١.
الجابري: محمد عابد
٢٤ – تكوين العقل العربي، الطبعة السابعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨.
٢٥ – العقل الاخلاقي العربي - دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٠م.

٢٦ – العقل السياسي العربي - محدداته وتجلياته، الطبعة الثالثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٥.
٢٧ – فكر ابن خلدون - العصبية والدولة، دار الشئون الثقافية، بغداد، د. ت.
جب: هاملتون
٢٨ – دراسات في حضارة الاسلام، ترجمة: احسان عباس واخرون، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٤.
٢٩ – صلاح الدين الايوبي - دراسات في التاريخ الاسلامي، حررها: يوسف ايبش، الطبعة الثانية، بيسان للنشر والتوزيع والاعلام، بيروت، ١٩٩٦.
٣٠ – علم التاريخ، ترجمة: ابراهيم خورشيد وآخرون، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨١.
الجعفري: ياسين ابراهيم علي
٣١ – اليعقوبي - المؤرخ والجغرافي، بغداد، ١٩٨٠.
الجويلي: محمد
٣٢ – الزعيم السياسي في المخيال الاسلامي - بين المقدس والمدنس، دار سراس للنشر، تونس، ١٩٩٢.
حسين: محسن محمد
٣٣ – اربيل في العهد الاتابكي، مطبعة اسعد، بغداد، ١٩٧٦.
٣٤ – موضوعان في التاريخ الكرُدي، مطبوعات جمعية الثقافة الكرُدية، مطبعة الحوادث، بغداد، ١٩٧٦.
٣٥ – نناشد صلاح الدين ام نحاسب انفسنا، دار ئاراس، اربيل، ٢٠٠٢.
حركات: ابراهيم
٣٦ – المجتمع الاسلامي والسلطة في العصر الوسيط، منشورات افريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٨.
حمادي: محمد جاسم
٣٧ – الجزيرة الفراتية والموصل، دار الرسالة، بغداد، ١٩٧٧.
الخالدي: طريف
٣٨ – بحث في مفهوم التاريخ ومنهجه، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢.

٣٩ — دراسات في تاريخ الفكر العربي، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩.
خصباك: شاكر
٤٠ — الاكراد - دراسة جغرافية اثنوغرافية، مطبعة الشفيق، بغداد، ١٩٧٢.
خليل: عمادالدين
٤١ — التفسير الاسلامي للتاريخ، الطبعة الرابعة، منشورات مكتبة ثلاثين تموز، نينوى، ١٩٨٦.
٤٢ — عمادالدين زنكى، الدار العلمية، بيروت، ١٩٧١.
خليل: فؤاد
٤٣ — الاقطاع الشرقي - بين علاقات الملكية ونظام التوزيع، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩٦.
درايفر: ج. ار
٤٤ — الكرُد في المصادر القديمة، ترجمة: فؤاد حمه خورشيد، بغداد، ١٩٨٦.
الدوري: تقي الدين عارف
٤٥ — عصر امرة الامراء في العراق (٣٢٤-٣٣٤هـ/٩٣٦-٩٤٦م)- دراسة سياسية اقتصادية اجتماعية، مطبعة اسعد، بغداد، ١٩٧٥.
الدوري: عبدالعزيز
٤٦ — بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٠.
٤٧ — الجذور التاريخية للشعوبية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٢.
ديركي: آزاد
٤٨ — مُدن كرُدية، رابطة كاوه، بيروت، ١٩٩٨.
رستم، اسد
٤٩ — مصطلح التاريخ، المطبعة الامريكية، بيروت، ١٩٥٥.
رسول: اسماعيل شكر
٥٠ — الامارة الشدادية الكرُدية في بلاد ئاران، مؤسسة مركرياني للطباعة والنشر، اربيل، ٢٠٠١.

رشيد: فوزي وجمال رشيد

٥١ – تاريخ الكرُد القديم، جامعة صلاح الدين، اربيل، ١٩٩٠.

رنسمان: ستيفن

٥٢ – تاريخ الحروب الصليبية، نقله الى العربية: السيد الباز العريني، الطبعة الثانية، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٧.

رؤوف: عماد عبدالسلام

٥٣ – التاريخ والمؤرخون العراقيون في العصر العثماني، بغداد، ١٩٨٣.

رودنسن: ماكسيم

٥٤ – التاريخ الاقتصادي وتاريخ الطبقات الاجتماعية في العالم الاسلامي، تعريب: شبيب بيضون، الطبعة الثانية، دار الفكر الجديد، بيروت، ١٩٨١.

زامباور: ادوارد فون

٥٥ – معجم الانساب والاسرات الحاكمة في التاريخ الاسلامي، اخرجه: زكي محمد حسن بك وحسن احمد محمود، مطبعة فؤاد الاول، القاهرة، ١٩٥٢.

الزركلي: خيرالدين

٥٦ – الاعلام – قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، الطبعة الثالثة، د.م.ت.

زكي: محمد امين

٥٧ –تاريخ الدول والامارات الكرُدية في العهد الاسلامي، عرّبه وراجعه: محمد علي عوني، بغداد، ١٩٤٥.

٥٨ – خلاصة تاريخ الكرُد وكرُدستان، ترجمة: محمد علي عوني، الطبعة الثانية، مطبعة صلاح الدين، بغداد، ١٩٦١.

زيدان: جرجي

٥٩ – تاريخ التمدن الاسلامي، دار الهلال، بيروت، د.ت.

٦٠ – العرب قبل الاسلام، راجعه وعلق عليه: حسين مؤنس، دار الهلال، مصر، د.ت.

السامر: فيصل

٦١ – ابن الأثير، دار الشئون الثقافية، الطبعة الثانية، بغداد، ١٩٨٦.

٦٢ — الدولة الحمدانية في الموصل والحلب، الجزء الاول، مطبعة الايمان، بغداد، ١٩٧٠.
سزكين: فؤاد
٦٣ — تاريخ التراث العربي، نقله الى العربية: محمود فهمي حجازي وفهمي ابو الفضل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧.
سعداوي: نظير حسان
٦٤ — المؤرخون المعاصرون لصلاح الدين الايوبي، مكتبة النهضة المصرية، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، ١٩٦٢.
السلمان: عبدالماجود احمد
٦٥ — الموصل في العهدين الراشدي والاموي، منشورات مكتبة بسام، الموصل، ١٩٨٥.
السواح: فراس
٦٦ — مغامرة العقل الاولي - دراسة في الاسطورة، بيروت، ١٩٨١.
السيد: رضوان
٦٧ — الامة والجماعة والسلطة، دار اقراء للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٦.
الشرقاوي: عفت محمد
٦٨ — ادب التاريخ عند العرب، فكرة التاريخ: نشأتها وتطورها، دار العودة، بيروت، د.ت.
شلق: الفضل
٦٩- الامة والدولة - جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الاسلامي، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩٣.
صفدي: مطاع
٧٠ — استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، الطبعة الثانية، دارالشئون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦.
طرابيشي: جورج
٧١ — اشكاليات العقل العربي، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٨.
طليمات، عبدالقادر احمد

٧٢ — ابن الاثير الجزري المؤرخ، دار الكاتب العربي، للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٥٩.

عبد محمد: سوادى

٧٣ — الاحوال الاجتماعية والاقتصادية في بلاد الجزيرة الفراتية، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٩.

عبده قاسم: قاسم

٧٤ — الرؤية الحضارية للتاريخ - قراءة في التراث التاريخي العربي، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥.

٧٥ — ماهية الحروب الصليبية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٠.

العبيدي: محمود عبدالله ابراهيم

٧٦ — بنوشيبان ودورهم في التاريخ العربي الاسلامي حتى مطلع العصر الراشدي، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٤.

عثمان: حسن

٧٧ — منهج البحث التاريخي، الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٦.

العروي: عبدالله

٧٨ — العرب والفكر التاريخي، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٥.

٧٩ — مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ١٩٩٢.

العريني: السيد الباز

٨٠ — مؤرخو الحروب الصليبية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٢.

العزاوي عبدالرحمن

٨١ — الطبري - السيرة والتاريخ، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٩.

٨٢ — المنهجية التاريخية في العراق الى ق ٤هـ/١٠م، دار الشئون الثقافية، بغداد، ١٩٨٨.

العزيز: حسين قاسم

٨٣ — البابكية او انتفاضة الشعب الاذربيجاني ضد الخلافة العباسية، دار الفارابي، بيروت، ١٩٦٦.

العظمة: عزيز
٨٤ — ابن خلدون وتاريخيته، ت: عبدالكريم ناصف، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١.
٨٥ — الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية - مقدمة في اصول صناعة التاريخ العربي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٣.
علي: جواد
٨٦ — المفصل من تاريخ العرب قبل الاسلام، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٩.
عواد: كوركيس
٨٧ — ماضي الكرُد وحاضرهم في المصادر العربية، بغداد، ١٩٩٠.
فلهاوزن: يوليوس
٨٨ — احزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الاسلام - الخوارج والشيعة، ترجمة: عبدالرحمن بدوي، الكويت، د. ت.
فهد: بدري محمد
٨٩ — شيخ الاخباريين ابو الحسن المدائني، مطبعة القضاء، النجف، ١٩٧٥.
٩٠ - العامة ببغداد في القرن الخامس الهجري، مطبعة الارشاد، بغداد، ١٩٦٧.
قاسم: محمود
٩١ — في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام، الطبعة الرابعة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٩.
القزاز: محمد صالح داود
٩٢ — الحياة السياسية في العراق في العصر العباسي الاخير، مطبعة القضاء، النجف، ١٩٧١.
كاريذرس: مايكل
٩٣ — لماذا ينفرد الانسان بالثقافة؟ الثقافات البشرية: نشأتها وتنوعها، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٨.
كاهن: كلود
٩٤ — تاريخ العرب والشعوب الاسلامية، نقله الى العربية:- بدرالدين القاسم، الطبعة الثانية، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٧.
الكبيسي: حمدان عبدالمجيد.

٩٥ — عصر الخليفة المقتدر بالله، مطبعة النعمان، النجف الاشرف، ١٩٧٤.
كوثراني: وجيه
٩٦ — التاريخ ومدارسه في الغرب وعند العرب، الاحوال والازمنة للطباعة، بيروت، ٢٠٠١.
كيليطو: عبدالفتاح
٩٧ — الحكاية والتأويل - دراسة في السرد العربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٨٨.
٩٨ — الغائب - دراسة في مقامة للحريري، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٨٧.
لبيب: الطاهر (محرير)
٩٩ — صورة الآخر - العربي ناظراً ومنظوراً اليه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩.
لسترنج: كي
١٠٠ — بلدان الخلافة الشرقية، ترجمة: بشير فرنسيس وكوركيس عواد، مطبعة الرابطة، بغداد، ١٩٥٤.
لين بول: ستانلي
١٠١ — الدول الاسلامية، ترجمة: محمد صبحي فرزات، علق عليه: محمد احمد دهمان، مكتبة الدراسات الاسلامية، دمشق، ١٩٧٣.
مارجليوث
١٠٢ — دراسات عن المؤرخين العرب، ترجمة: حسين نصّار، بيروت، د.ت.
ماركوز: هربرت
١٠٣ — نظرية الوجود عند هيجل - اساس الفلسفة التاريخية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠.
متز: ادم
١٠٤ — الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة: محمد عبدالهادي ابو ريدة، الطبعة الرابعة، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٧.

محمدي: محمد
١٠٥ — الترجمة والنقل عن الفارسية في القرون الاسلامية الاولى، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٦٤.
محمود: احمد عبدالعزيز
١٠٦ — الامارة الهذبانية الكرُدية في اذربيجان واربيل والجزيرة الفراتية، مؤسسة موكرياني للطباعة والنشر، اربيل، ٢٠٠٢.
المصري: حسين مجيب
١٠٧ — الأسطورة بين العرب والفرس والترك، دار الثقافة للنشر، القاهرة، ٢٠٠٠.
مصطفى: شاكر
١٠٨ — التاريخ العربي والمؤرخون - دراسة في تطور علم التاريخ ومعرفة رجاله في الاسلام، الطبعة الثانية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩.
معلوف: امين
١٠٩ — الحروب الصليبية كما رآها العرب، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٨.
مؤنس: حسين
١١٠ — الحضارة - دراسة في اصول وعوامل قيامها وتطورها، الطبعة الثانية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٨.
موافي: عثمان
١١١ — منهج البحث التاريخي عند المسلمين والمنهج الاوربي، الاسكندرية، د.ت.
نصّار: حسين
١١٢ — نشأة التدوين التاريخي عند العرب، الطبعة الثانية، مطابع اقراء، بيروت، ١٩٨٠.
نصّار: ناصيف
١١٣ — مفهوم الامة بين الدين والتاريخ - دراسة في مدلول الامة في التراث العربي الاسلامي، الطبعة الثالثة، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٣.
نوري: دريد عبدالقادر
١١٤ — سياسة صلاح الدين الايوبي في بلاد الشام والجزيرة (٥٧٠ — ٥٨٩هـ/١١٧٤ — ١١٩٣م)، مطبعة الارشاد، بغداد، ١٩٧٦.

هرنشو: ج
١١٥ – علم التاريخ، ترجمه وعلّق حواشيه واصناف فصلاً في تاريخ العرب: عبدالحميد العبادي، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٨.
وافي: علي عبدالواحد
١١٦ –عبقريات ابن خلدون، دار علم الكتب للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٧٣.
الوردي: علي
١١٧ – منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، انتشارات المكتبة الحيدرية، قمُ، ١٩٩٧.
وورد: ديفيد (محرر)
١١٨ – الوجود والزمان والسرد - فلسفة بول ريكور، ترجمة وتقديم: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ١٩٩٩.
يوسف: عبدالرقيب
١١٩ – الدولة الدوستكية في كرُدستان الوسطى، الجزء الاول، مطبعة اللواء، بغداد، ١٩٧٢.
١٢٠ – الدولة الدوستكية في كرُدستان الوسطى، الجزء الثاني - القسم الحضاري، الطبعة الثانية، دار ئاراس للطباعة والنشر، اربيل، ٢٠٠١.

رابعاً/ المصادر والمراجع الفارسية

اشبولر: برتولد
١ – تاريخ ايران درقرون نخستين اسلامي، ترجمهء: جواد فلاطوري، شركت انتشارات علمي وفرهنگى، تهران، ١٣ هـ. ش.
اشبولر: برتولد و(ديگران)
٢ – تاريخنگارى در ايران، ترجمهء وتأليف: يعقوب اذند، انتشارات گستره، تهران، ١٣٨٠هـ. ش.
بارتولد: و
٣ – تذكرهء جغرافيايى تاريخى ايران، ترجمهء: حمزهء سرادادور، انتشارات توس، چاپ سوم، تهران، ١٣٧٢ هـ.ش.

حمدالله مستوفي: ابوبكر بن محمد بن نصر (ت٧٥٠هـ/ ١٣٤٩م)

٤ — نزهة القلوب في المسالك والممالك، بسعي واهتمام وتصحيح: گاى لسترانج، دنياي كتاب، چاپخانه ارمغان، تهران، ١٣٦٢ هـ. ش.

صفا: ذبيح الله

٥ — تاريخ ادبيات در ايران، تهران، ١٣٧١ هـ.ش.

٦ — حماسه سراى در ايران، مؤسسة انتشارات امير كبير، تهران، ١٣٥٢ هـ.ش.

كسروى: احمد

٧ — شهرياران گمنام، مؤسسة انتشارات امير كبير، تهران، ١٣٧٠ هـ. ش.

ماركوارت: يوزف

٨ — ايرانشهر برمبناى جغرافيايى موسى خورنى، ترجمهء: مريم احمدى، انتشارات اطلاعات، تهران، ١٣٧٣، هـ. ش.

مؤلف مجهول

٩ — مجمل التواريخ والقصص، بتصحيح: ملك الشعراء محمد تقي بهار، تهران، ١٣١٨هـ. ش.

خامساً/ المراجع الكرُدية

ئەحمەد: جەمال ڕەشید

١ — لێكۆڵینەوەیەكی زمانەوانی دەربارەی مێژووی وڵاتی كوردەواری، چاپی یەكەم، بەغداد، ١٩٨٨.

ئەمین: نەبەز مەجید

٢ — عیسای هەكاری، سلێمانی، ٢٠٠٢.

بایەزیدی: مەلا مەحمود

٣ — داب ونەریتی كوردەكان، وەرگێرانی لە ڕوسیەوە: شوكریە ڕەسول، بەغدا، ١٩٨٤.

برونەسن: مارتین ڤان
٤ – ئاغاو شێخو دەوڵەت، بەرگی یەکەم، وەرگێرانی لە ئەڵمانیەوە: کوردۆ، دەزگای چاپو پەخشی سەردەم، چاپی سێیەم، سلێمانی، ١٩٩٩.
دیاکۆنوف
٥ – میدیا، وەرگێرانی: بورهان قانع، بەغدا، ١٩٨٧.
رۆژبەیانی: محەمەد جەمیل
٦ – مێژووی حەسەنوەیهیو عەییاری، چاپخانەی دار الحریە، بەغدا، ١٩٩٦.
غەفور: عەبدوڵا
٧ – فەرهەنگی جوگرافیای کوردستان، دەزگای چاپو پەخشی سەردەم، سلێمانی، ٢٠٠٢.
فیلچێڤسکی: ئۆ. ل
٨ – نەژادی کورد - ڕەوتی مێژوویی دروستبوونی میللەتی کورد، وەرگێرانی: رەشاد میران، دەزگای موکریانی، هەولێر، ٢٠٠٠.
ڤاسیلیەڤا: یڤگینا ئیلینچنا
٩ – کوردستانی خوارووی ڕۆژهەلات لەسەدەی حەڤدە تا سەرەتای سەدەی نۆزدە، وەرگێرانی: ڕەشاد میران، چاپخانەی وەزارەتی ڕۆشنبیری، هەولێر، ١٩٩٧.
مستەفا: شوان عوسمان
١٠ – کوردستانو پرۆسەی بە ئیسلامکردنی کورد، سەنتەری چاپو پەخشی تەما، سلێمانی، ٢٠٠٢.
موکریانی: حوسێن حوزنی
١١ – کورستان موکریان یان ئاتروپاتین، چاپخانەی زار کرمانجی، رواندوز، ١٩٣٨.
مینۆرسکی: ڤلادیمێر
١٢ – مینۆرسکیو کورد، کۆمەڵەی ٦ وتار، وەرگێرانی: ئەنوەر سوڵتانی، دەزگای موکریانی، هەولێر، ٢٠٠٢.
یوسف: عبدالرقیب
١٣ – شوێنەوارەکانی نەویٚ لەشاخی سورێن، هەرێمی کوردستان، ١٩٩٤.

سادساً/ الرسائل الجامعية غير المنشورة

ابراهيم: موسى مصطفى

١ – سنجار (٥٢١هـ – ٦٦٠هـ/ ١١٢٧ – ١٢٦١م) دراسة في تاريخها السياسي والحضاري، رسالة ماجستير، كلية الاداب، جامعة صلاح الدين، اربيل، ١٩٨٩.

اسماعيل: دلير فرحان

٢ – الكرُد في اليمن - دراسة في احوالهم السياسية والحضارية، رسالة ماجستير، كلية الاداب، جامعة صلاح الدين، اربيل، ٢٠٠٠.

التكريتي: محمود ياسين

٣ – الامارة المروانية في ديار بكر والجزيرة، رسالة ماجستير، كلية الاداب، جامعة بغداد، بغداد، ١٩٧٠.

توفيق: زرار صديق

٤ – الكورد في العصر العباسي حتى مجيء البويهيين، رسالة ماجستير، كلية الاداب، جامعة صلاح الدين، اربيل، ١٩٩٤.

جاسم: خليل ابراهيم

٥ – منهج ابن خلكان في وفيات الاعيان، اطروحة دكتوراه، كلية الاداب، جامعة الموصل، الموصل، ١٩٨٠.

حسن: قادر محمد

٦ – الامارات الكرُدية في العهد البويهي – دراسة في علاقاتها السياسية والاقتصادية، رسالة ماجستير، كلية الاداب، جامعة صلاح الدين، اربيل، ١٩٩٩.

حسين: درويش يوسف

٧ – الاسرة الشهرزورية ودورها السياسي والحضاري ٤٨٩ – ٦٣٠هـ، رسالة ماجستير، كلية الاداب، جامعة صلاح الدين، اربيل، ١٩٩٨.

الحكيم: حسن عيسى علي

٨ – كتاب المنتظم لابن الجوزي – دراسة في منهجه وموارده واهميته، اطروحة دكتوراه، كلية الاداب، جامعة بغداد، بغداد، ١٩٨٢.

خضر: مهدي محمد

٩ – الحياة الفكرية والعلمية في غربي اقليم الجبال في القرنين الرابع والخامس للهجرة، رسالة ماجستير، كلية الاداب، جامعة صلاح الدين، اربيل، ١٩٩٤.

الدليمي: زكية حسن ابراهيم

١٠ – المؤرخ البغدادي ابن الفوطي وكتابه تلخيص مجمع الاداب في معجم الألقاب، رسالة ماجستير، كلية الاداب، جامعة بغداد، بغداد، ١٩٩٠.

طه: سلام حسن

١١ – جزيرة ابن عمر في القرنين السادس والسابع الهجريين، رسالة ماجستير، كلية الاداب، جامعة صلاح الدين، اربيل، ١٩٨٩.

عبدالكريم: اواز محمد علي

١٢ – الكورد الجاوانيون – دورهم السياسي والحضاري في العصر العباسي (٣٩٢ – ٦٥٦هـ/ ١٠٠٢ – ١٢٥٨م)، رسالة ماجستير، كلية الاداب، جامعة دهوك، دهوك.

عزت: فائزه محمد

١٣ – الكرُد في اقليم الجزيرة وشهرزور في صدر الاسلام، رسالة ماجستير، كلية الاداب، جامعة صلاح الدين، اربيل، ١٩٩١.

علي: عبدالله محمد

١٤ – الكرُد في العهد المغولي، رسالة ماجستير، كلية الاداب، جامعة صلاح الدين، اربيل، ١٩٩٢.

مام بكر: حكيم احمد

١٥ – الكرُد وبلادهم عند البلدانيين والرحالة المسلمين، اطروحة دكتوراه، كلية الاداب، جامعة صلاح الدين، اربيل، ٢٠٠٣.

محمد: اكو برهان

١٦ – الحياة العلمية في دياربكر وجزيرة ابن عمر من القرن ٥ – ٧هـ/١١ – ١٣م، رسالة ماجستير، كلية الاداب، جامعة صلاح الدين، اربيل، ٢٠٠٠.

محمد: نيشتمان بشير

١٧ – الاحوال السياسية والاجتماعية والاقتصادية لغرب اقليم الجبال خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين، رسالة ماجستير، كلية الاداب، جامعة صلاح الدين، اربيل، ١٩٩٤.

١٨ – الكرُد والسلاجقة – دراسة في العلاقات السياسية (٤٢٠ – ٥٢١هـ/ ١٠٢٩ – ١١٢٧م) اطروحة دكتوراه، كلية الاداب، جامعة صلاح الدين، اربيل، ٢٠٠٠.
ميرزا: احمد ميرزا
١٩ غربي اقليم الجبال في صدر الاسلام حتى ١٣٢هـ/ ٧٤٩م، رسالة ماجستير، كلية الاداب، جامعة صلاح الدين، اربيل، ١٩٩٥.
النقشبندي: حسام الدين علي غالب
٢٠ – أذربيجان – دراسة سياسية حضارية، اطروحة دكتوراه، كلية الاداب، جامعة بغداد، بغداد، ١٩٨٤.
٢١ – الكرُد في الدينور وشهرزور خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين، رسالة ماجستير، كلية الاداب، جامعة بغداد، بغداد، ١٩٧٥.

سابعاً/ البحوث والمقالات

أ/ باللغة العربيــة

ابوبكر: احمد عثمان
١ – ذكر الاكراد واصولهم في كتابات المسلمين الاوائل، مجلة المجمع العلمي العراقي – الهيئة الكرُدية، المجلد الثالث عشر، بغداد، ١٩٨٥.
اومليل: علي
٢ – مصادر التنظير عند ابن خلدون، مجلة الفكر العربي، العدد (١٦)، السنة الثالثة، بيروت، ١٩٨٠.
التكريتي: محمود ياسين
٣ – الدور السياسي للقبائل العربية في بلاد الشام والجزيرة الفراتية، مجلة آداب الرافدين، جامعة الموصل، العدد (٧)، الموصل، ١٩٧٦.
توفيق: زرار صديق
٤ – القبائل والطوائف الكرُدية في العصور الوسطى، منشور في حلقات، مجلة گولان العربي، العدد (٦١) و(٦٣)، اربيل، ٢٠٠١.

٥ – النفوذ الفاطمي في بلاد الكورد – دراسة في العلاقات الفاطمية – الكوردية، مجلة جامعة دهوك، المجلد (٢)، العدد (٣) دهوك، ١٩٩٩.

الحديثي: قحطان عبدالستار

٦ – طريق خراسان، مجلة كلية الاداب، جامعة البصرة، العدد (٢٢)، البصرة، ١٩٩١.

حسين: محسن محمد

٧ – دور الكورد القيادي في جيش صلاح الدين، مجلة متين، العدد (٥٢)، دهوك، ١٩٩٥.

٨ – الكرُد وبعض مصادر تاريخهم الاسلامي، مجلة كاروان – القافلة، العدد (٢٤)، بغداد، ١٩٨٤.

شرفخان: بهزاد

٩ – حول المصادر التاريخية المؤلفة خصيصاً لتاريخ الكرُد وكرُدستان خلال العصور الوسطى، مجلة شاندر، العدد (٢)، اربيل، ١٩٩٧.

العلي: صالح احمد

١٠ – التدوين وظهور الكتب المصنفة في العهود الاسلامية، مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد (٣٢)، العدد (٢)، بغداد، ١٩٨٠.

غريمال: بيير

١١ – الاسطورة والانسان، ترجمة: فاضل السعدوني، مجلة الثقافة الاجنبية، العدد (٢)، بغداد، ١٩٩١.

مصطفى:شاكر

١٢ – الملامح والميزات العامة للتاريخ في العصر المملوكي – المغولي – التركماني، المجلة العربية للعلوم الانسانية، المجلد (١)، العدد (١) الكويت، ١٩٨١.

ب/ باللغة الكرُديـــة

رەشيد: ئەرسن موسا

- دەورى هۆزە كوردەكان لە شەڕەكانى خاچ هەڵگراندا، گۆڤارى شانەدەر، ژمارە (٢)، هەولێر، ١٩٩٧.

ثامناً/ الموسوعــات

- دائـرة المعـارف الاسـلامية، اصـدار: نخـبة مـن المستشـرقين، تـرجمة واعـداد: ابراهيم زكي خورشيد واخرون، الطبعة الجديدة، دار الشعب، القاهرة، ١٩٦٩.

بارتولد

١ – مادة جنزه، المجلد السابع

شترك

٢ – مادة اسد اباد، المجلد الثاني

فسمان: فون

٣ – تاريخ اصل البداوة من الوجهة الجغرافية، المجلد السادس.

كاهن: كلود

٤ – بنو بويه، المجلد الثامن.

تاسعاً/ المراجع الانكليزية

Berger: Peter. L and Lockman: Thomas

1– Social construction of reality – A treatise in the sociology of Knowledge, Anchor book, New York, 1966.

Clarke: Katherine

2– Between geography and history – Hellenstic Construction of the Roman world, clarendon press, Oxford, 1999.

Khalidi: Tarif

3– Arabic historical thought in the classical period, Cambridge University press, Cambridge, 1996.

Kinneir: John Macdonald

4– A geographical memoir of the persian empire, New York, 1973.

Lewis: Bernard and Holt: R. M (ed)

5– Historians of the middle east, Oxford University press, London, 1962.

Minorsky: V.

6– A history of sharvan and Darband in the 10th 0 11th centuries, Printed in Great Britain, Cambridge, 1958.

7– Hudud al-Alam (372/989), Oxfrod, London, 1937.

8– Studies in Caucasian History, Printed in Great Britain, London, 1953.

9– The “Kurds”, in the Encyclopaeddia of Islam, Leyden/ London.

Mure: Willian

10– The Caliphate- its rise decline and fall, Beirut, 1963.

پوختەی توێژینەوە

"کورد لە زانینی مێژوویی ئیسلامیدا - توێژینەوەیەکی شیکاریی - ڕەخنەییە"

زانـینی مێژوویـی بەشێکی بەرچاوی ڕۆشنبیری عەرەبی ئیسلامی لەسەردەمی ئیسلامدا پێکدەهێـنا. ئـەم زانـینـە گوزارەی لەتێـڕوانینی دەستەبژێری ئیسلامی دەکـرد لـە مامەڵەکـردنیان لەگـەڵ رابـردووی مـرۆڤو مـێژووی ئـەم مـرۆڤە؛ مامەڵەکـردنێك کـە دەبـوو لایەنـی کـەم مـێژووی تـەواوی مـیللەتو گەلـە ناسـراوەکانی "خانـەی ئیسـلامی" لەخۆبگـرێ وە دەبـووا مـێژوونوس - ئەگـەر لەدەقـە ئاینـیەکانەوە دەسـتپێبکەین - تـەواوی جیاوازیەکانـی ئـەم خانەیـە لـەو مێژووەی دەینوسێتەوە جێگیر بکات.

ئـێمە بۆ ئـەوەی لەچۆنیەتی مامەڵەکردنی مێژوونوس لەگەڵ جیاوازیەکانو بینـینی زانـینی مێژوویـی بـۆ ئـەم جـیاوازیانە بگـەین "کـورد" وەك یەکەیەکـی مێژوویـی سـەربەخۆ لەنـێو ئـەم زانینەدا دەردەهێنینو توێژینەوە لەمەر پێگەی ئـەم مـیللەتە لـەلای مێژوونوسـانی ئیسلامی ئـەنجام دەدەین. لێرەوە بابەتی ئەم توێژیـنـەوەیە بـریتیە لـە پرۆسـەی وێناکردنـی گـروپە ئەتنـیەکان، کـورد وەك نموونە، لەلایەن مێژوونوسانو دیاریکردنی ئەو پانتاییەی مێژوونوس بۆ بوونو کارایی مێژوویی ئەم گروپە تەرخانی دەکات.

بـێگومان بەدرێژایـی سـەردەمە مێژوویـیەکان وێـنەیەك بـۆ کورد، لە پانتایی ئیسـلامیدا، فـۆرمەلە بـووەو زانـینی مـێژوویش لەڕێگـەی گێـرانەوەو شـێوازە جیاجیاکانــی نوسـینەوەی مــێژوو ئــەم وێــنەیەی بــۆ ئــێمە گواســتۆتەوەو بەرجەسـتەی کـردووە بـەڵام دیارەکـە ناسـینەوەی ئـەم وێنەیە، لە ئێستادا، ئاسان نــیەو بــۆ ئــەوەی تــەواوی ڕەهەندەکانــی ببیــنین ئــەوا دەبــێ هەڵکــۆڵینو هەڵوەشـاندنەوەیەکی زۆر ئەنجامـبدەین تـا بـتوانین چـینەکانی ژێـرەوەی ئـەو زانیـنە مێژووییە کەڵەکە بووە ببینینو دواتر شیبکەینەوەو ڕەخنەی لێبگرین.

بەڵام بێئەوەی هیوای ئەوە بخوازین ئەم پڕۆسەی هەڵکۆڵین و هەڵوەشاندنەوەیە بمانگەیەنێتە وێنەی راستەقینەو ڕەسەنی کورد، چونکە ئەو وێنەیەی مێژوونوسان کێشاویانە تەواو پێوەستە بە بینین و هەڵوێستی باوەڕدارانەی ئەو مێژوونوسانە. لەبەر ئەوە ئەرکی هەموو هەڵکۆڵین و هەڵوەشاندنەوەیەك جگە لە گەیشتن بەو بینین و هەڵوێستانە هیچی تر نابێ و ناشێ چاوەڕێ ئەوە بکەین لە دەقی نوسراوەوە وێنەی ڕاستەقینە ببینین.

لێرەوە کاری ئەم توێژینەوەیە بریتی‌نیە لە نیشاندانی ڕاستی و دروستی هەواڵە مێژوویەکان ئەوەندەی بریتی‌یە لەنیشاندانی چۆنیەتی خولانەوەی مێژونووسان بەچواردەوری ئەم دووچەمکە. بۆیە بابەتی سەرەکی ئەم توێژینەوەیە شیکردنەوەی هەواڵ و ریوایەتەکانە بۆ زانینی مەبەستی ئەودیو گێرانەوەیان و ئینجا رەخنەگرتن لەو زەینەی ئەم هەواڵانە تۆمار دەکاو دەینوسێتەوە.

ئەم توێژینەوەیە هەوڵدانێکە بۆ خستنەڕووی تێگەیشتنی زانینی مێژوویی ئیسلامی بۆ هەقیقەتی مێژوویی ئەمەش بە مامەڵەکردنی ئەم زانینە لەگەڵ "کورد"دا. ئەم توێژینەوەیە دەیەوێ گوتاری مێژوویی، لەمیانەی باسکردنی کورد، لەکرۆکدا هەڵوەشێنێتەوە. گرنگی ئەم پرۆسەیەش بەبۆ چوونی ئێمە، لەوەدایە کوردەکان ئەو کات بەشێك بوون لەهێزەکانی کەنار یان رۆخ لەهەمبەر ناوەندێك کەلێیەوە ئەم گوتارە مێژووییە بەرهەمدەهێنرا.

هەڵبژاردنی ئەم بابەتەش لەوەوە سەرچاوە دەگرێ کە تا ئێستا بەشی خۆی لەتوێژینەوەی زانستی بەرنەکەوتووەو توێژینەوەی کەمی لەبارەیەوە ئەنجامدراوە. زۆربەی ئەو توێژینەوانەی لەبارەی کورد لە سەردەمی ئیسلامی کلاسیکیدا بەئەنجام گەیەندراوە زێتر جەختکراوەتە سەر هەقیقەتی مێژوویی و، گێڕانەوەی ڕووداوەکان، بەپێی پێکهاتەی توێژینەوەکە، نوسراونەتەوە. بەڵام ئەوەی لەودیو نوسراوی مێژوویی کلاسیکدا هەیە — واتا مێژوونوس و بیرکردنەوەی و چوارچێوەی ئەم بیرکردنەوەیە — ئەوا توێژەران زۆرکەم خۆیان لەقەرەی داوە بەتایبەت کاتێ، لەپێشەکی توێژینەوەکانیاندا، ئاماژەیان بۆ

مێژوونوسانو کتێبەکانیان کردووە، کردەیەك کە زێتر بریتییە لەناساندنو پێناسەکردنو هیچیتر.

سەبارەت بەو ماوە زەمەنیەی ئەم توێژینەوەیە دەیگرێتە خۆ، ئەوا لەگەڵ سەرهەڵدانی زانینی مێژوویی ئیسلامیەوە سەرهەڵدەداو بەسەردەمی بیرمەندو مێژوونوسی گەورە عەبدولرەحمان ئیبن خەلدون کۆتایی دێت. هەڵبژاردنی سەردەمی ئەم بیرمەندە وەك کۆتایی ماوەی زەمەنی توێژینەوەکە پێوەستە بە پێگەی ئەو لە نوێکردنەوەی هزری مێژوویی ئیسلامیو تیۆریزەکردنی خودی ئەم مێژووەش ئەمە لەلایەك، لەلایەکی ترەوە وەرگرتنی ئەم ماوە درێژە بۆ لێکۆڵینەوە لە شوێنی کورد، دەگەڕێتەوە بۆ ئەوەی ئەم توێژینەوەیە ناخوازێ گێرانەوەیی بێ، بەڵکو دەخوازێ لە شێوازی گێڕانەوەی باودا دەرباز ببێو لەتێزەکانی بکۆڵێتەوەو نیشانیبدات کە چۆن تێزگەلێکی وەك بنەچەی کورد، سروشتیان، هەبوونیان، پێگەی دەسەڵاتدارانەیان، کارایی مێژووییانو...هتد، مامەڵەیان لەگەڵدا کراوەو زەمەنەکانیان بڕیوە. ئێمە ئەگەر ماوەیەکی درێژمان بۆ توێژینەوەکە دەستنیشان نەکردایە، ڕەنگە نەمانتوانیایە وێنەیەکی روونی کورد ببینینو شێوازی کارکردنی زانینی مێژوویی ئیسلامی دەستنیشان بکەین، چونکە لەتایبەتمەندیەکانی ماوەی درێژی مێژوو تێبینیکردنی وردی زەینی بەرهەمهێنەری مێژووە لەگەڵ تێبینی کردنی ئەو وێناکردنانەی لەسەر تێزێکی دیاریکراودا بەرهەمدەهێنرێت.

ئێمە بۆ ئەوەی بتوانین تەواوی بەرهەمی مێژوویی ئەم ماوە درێژە ببینین، یەکەمی، پشت دەبەستین بەو توێژینەوانەی توێژەران لەسەر مێژووی کورد لەم ماوەیەدا ئەنجامیان داوە، دووەمی، هەوڵدەدەین "کورد" بەناوەند بەکەینو لەوەێوە دیدو هەڵوێستی مێژوونووسان بەیەکەوە گرێ بدەین.

"نێوەندێتی کورد" لەلای ئێمە ڕەوتی ئەم توێژینەوەیەو شیکارەکانمان بۆ دیدو بۆچوونی مێژوونوسان دیاری دەکات، ئەمە بێ ئەوەی ئەم نێوەندێتیە دابڕینی چەمکی "کورد" بێ لەومانایانەی لەو سەردەمدا لە خۆیەوە دەگرت.

بەشێوەیەکی گشتی ئەم توێژینەوەیە لەدەروازەیەكو سێ بەشی سەرەکی پێکدێ:

لە دەستپێکدا، هەوڵمانداوە سروشتی زانینی مێژوویی ئیسلامی بخەینە ڕوو بەجەختکردن لەسەر پاڵنەرەکانی بایەخدان بەم جۆرە زانینە، و هەندێ لەپێشکەوتنەکانیو ئەو بابەتانەش کە لە نوسینەوەی مێژوودا زاڵبوونو کاریگەریان لەسەر ڕەوتی هزری مێژوویی لەپانتایی ئیسلامیدا هەبوو.

بەشی یەکەمی نامەکە بۆ وێنەی کورد لە زانینی مێژوویی ئیسلامیداو چۆنیەتی ناسینی ئەم زانینە بۆ کورد تەرخانکراوە. ئەم بەشە لە سێ تەوەر پێکدێ؛ تەوەری یەکەم تایبەتە بە پرۆسەی ناساندنو ناونان لە کۆنتێکستی مێژوویی عەرەبی ئیسلامیدا، و هەوڵدانی زانینی مێژوویی بۆ تێگەیشتنو کۆنترۆڵکردنی وشەی کورد لە رووی زمانەوانیو دەستەواژەییەوە. دواتر باسمان لە دووبارە ناونانەوەی شارو هەرێمە کوردیەکان کردۆتەوە بە جۆرێك کە بگونجێ لەگەڵ زمانی عەرەبیو تایبەتمەندیەکانی. سەرباری ئەمە تیشکمان خستۆتە سەر نەبوونی ناوێکی گشتگیر بۆ وڵاتی کوردان "کوردستان" لەو زانینە مێژووییەی بەزمانی عەرەبیدا هەبوو.

لە تەوەرەی دووەمدا هەوڵمانداوە لە بنەچەی کورد، بەپێی زانینی رەگەزیانەی ئیسلامیانە، بکۆڵینەوە ویستمان، لەم تەوەرەدا، لەو پاڵنەرانە ئاگادار ببین، کەوا دەکات بنەچەی کورد بگەڕێنرێتەوە سەر بنەچەی تر، وەك ئەوەی بەفارسیان دابنێن یان بە عەرەبیان دابنێنو، دەستنیشانی ئەو هۆکارانە بکەین کەوای لە رۆشنبیریە ڕەگەزیو خێڵەکیەکان دەکرد، گرنگی بەبنەچەی کورد بدەنو گەلێك ریوایەتی ئەفسانەیی دروست بکەن لەچوار چێوەی دیالێکتیکی "ئێمە" و "ئەوانیتر" کە زاڵبوو بەسەر پەیوەندی نێوان ئەم رۆشنبیریانە. دواتر باسمان لە هەڵوێستی کورد خۆی کردووە لەو بنەچانەی بۆی هەڵبەستراون.

لە تەوەری سێیەمدا باس لە سروشتی کوردو وێناکاریەکانی لە زانینی مێژووییو زانینەکانی تردا کراوە. لێرەدا هەوڵماندا دراوە کۆمەڵایەتیەکانی نێو کتێبە مێژووییەکان شی بکەینەوەو چەند کارێکی زانینە ئیسلامیەکانمان دەستنیشانکردووە کە بۆ دیاری کردنی سروشتو ڕەفتاری کورد پیادەیان کردووە، لێرەوە چەند زانیاریەکمان لەبارەی پێکهاتەی خێڵەکی کورد خستۆتە ڕوو، لەگەڵ ئاماژەدان بۆ لێکچوواندنی کوردو "اعراب" لە زانینی مێژووییو، کاریگەریی

سروشتی وڵاتی کوردان لەسەر پێکهاتنی جەستەو دەروونی کوردان، دواتر کاریگەری هەموو ئەمانە لە پۆلێنکردنی کوردان لەگەڵ میللەتە بەدەویەکان. سەرەڕای ئەمانە باسمان لە دیاردەی ڕێگری کوردان کردووە کە مێژوونوسان ئاماژیان بۆ کردووەو ڕاڤەیان کردووە، ئینجا ئاماژەمان بۆ چەند خەسڵەتێکی تری کورد کردووە وەك ئازایەتیو باڵادەستی حەزو ئارەزوو بەسەر کەسێتی کوردو لاوازیی توانای عەقڵیان بەپێی ئاماژەی مێژوونوسانو فەیلەسوفانی ئیسلامی.

لە بەشی دووەمی نامەکە، هەوڵمانداوە لەمیانەی توێژینەوە لەشوێنی تایبەت بە کورد لە زانینی مێژوویی، پەیوەندی نێوان زانینی مێژووییو دەسەڵاتی سیاسی ئاشکرا بکەین. بەواتایەکی تر ئێمە دەمانەوێ لەم بەشەدا لە پەیوەندی نێوان زانینو دەسەڵات بکۆڵینەوەو دەریبخەین کە چەند زانین پێوەستە بۆ دەسەڵاتو چۆن کار لەسەر دراوەکانی دەسەڵات دەکات ئەمەش بە جەختکردن لەسەر سروشتی بوونی کورد لە مێژووی ئیسلامیو، مێژووی دەسەڵاتداری کورد لە تێڕوانینی مێژوونوسان بۆ ئەم مێژووەو تۆمارکردنی.

لێرەوە، ئەم بەشەمان بەپێی بوونی کورد لەمێژوودا، کردۆتە سێ تەوەر. تەوەری یەکەم تایبەتە بەو قۆناغەی کورد تێیدا لەدەرەوەی دەسەڵاتی ناوەندو "خەلافەتی ئیسلامی"بوو. ئەم قۆناغەش لە فەتحی ئیسلامی بۆ وڵاتی کوردان دەست پێدەکاو درێژدەبێتەوە بۆ ئەو کاتانەی کورد توانی چەند قەوارەیەکی سیاسی "میرنشین" لە وڵاتی خۆیان دروست بکەن. لەم تەوەرەدا هەوڵمانداوە کاریگەری بوونی دەسەڵاتی ناوەندی لەسەر هەڵوێستی مێژوونوسان لەو گروپانەی لەکەناردا دەژین ڕوونبکەینەوە. بۆیە تیشکمان خستۆتەسەر کاری ئایدیۆلۆژیانەی مێژوونوسان لە مامەڵەکردن لەگەڵ هەواڵی کورد یان بابڵێین لە پشتگوێ خستنی هەواڵی ئەم گروپە. بەڵام دەبێ هۆکاری ئەم پشتگوێ خستنە چیبێ؟ دەبێ مێژوونوسان زێتر بایەخیان بەچ هەواڵێك دابێ؟ ئەوان چۆن بوونی کوردیان لەم قۆناغەدا وێناکردووە؟ هەوڵمانداوە، بەشیکارکردنی ئەو هەواڵانەی مێژوونوس تۆماری کردوون، وەڵامی ئەم پرسیارانەو چەندانی دی بدەینەوە.

دواین تەوەری ئەم بەشە تایبەتە بە بوونی کورد لەو زانینە مێژووییەی لەماوەی، تاڕادەیەك درێژی نێوان هاتنی سەلجوقیەکان تا سەردەمی دەوڵەتی مەملوکیدا بەرهەمهاتووە. لەسەرەتادا باسمان لەهاتنی سەلجوقیەکانو کاریگەری بەسەر شوێنو پێگەی ئەوان لەمێژووی نوسراودا کردووە. ئینجا ئاماژەمان بۆ پێکهاتنی کەسێتی جیهادیی کورد کردووە کە لە ئەنجامی هێرشی خاچهەڵگرانو مەغولەکان گەڵاڵەببوو. لێرەدا هەڵساوین بە لێکۆڵینەوە لە کەسێتی سەرکردەی کورد "سەلاحەددینی ئەیوبی" وەك نموونەیەك بۆ کەسێتی جیهادی لە تێڕوانینی مێژوونوساندا. دواتر کاریگەری ئەم کەسێتیە لەسەر هەڵوێستی مێژوونوسان لەبارەی کورد لەم قۆناغە – بەبۆ چوونی مێژوونوسان - چارەنوسیەدا تاوتوێ کراوە. پاشان باسمان لەبوونی کورد لە نوسراوی مێژوویی سەردەمی مەملوکی کردووەو ئاماژەمان بۆ چۆنیەتی مامەڵەکردنی مێژوونوسانی ئەم سەردەمە لەگەڵ کورددا کردووە.

بەڵام، ئاخۆ بوونی کورد لە مێژوودا هاوشانە لەگەڵ کارایی مێژووییان؟ یان بابڵێین، ئاخۆ کورد شوێنێکیان لەنێوان "ئوممە" کاراکاندا هەیە؟ سنورەکانی ئەم کارایە کامانەن لەسەر ئاستی تەواوی کوردو لەسەر ئاستی تاکەکانی ئەم کۆمەڵە؟ پاشان ئەو میتۆدە کامەیە کە مێژوونوس لە خستنەڕووی هەواڵی تایبەت بەکورد پەیڕەوی لێدەکات. هەموو ئەو مەسەلانەو چەندانی دی بابەتی بەشی سێیەمی ئەم توێژینەوەن. لە تەوەری یەکەمی ئەم بەشەدا شوێنی کورد لە پۆلێنی زانینی مێژوویی ئیسلامی بۆ میللەتان دیاری کراوە لەگەڵ دەستنیشانکردنی بینینی ئەم زانینە بۆ ئەزموونی مێژووی میللەتانو مامەڵەکردنی لەگەڵ کارایی مێژوویان. لەم تەوەرە هەوڵماندا ئەو پێگەیەی کورد روونبکەینەوەو ئاماژە بۆ مامەڵەکردنی مێژوونوسان لەگەڵ کارایی ئەوان بکەین. دواتر لە کوردمان کۆڵیوەتەوە وەك میللەتێك لەپانتایی ئیسلامیدا. بەڵام ئەمجارە لە گۆشەنیگای ئبن خەلدونو بینینی بۆ کارایی ئەو میللەتە لە چوارچێوەی تێڕوانینی گشتگیری ئەم بیرمەندە بۆ کارایی"ئوممەتە بەدەویەکان"و ئەوتیۆرانەی لەسەرکارایی ئەم میللەتانە دایڕشتوونو مێژووی

پێ ڕاڤەکردووە. هەروەها هەڵساین بە بەراورد کردنی ئەو تیۆرانەی لەگەڵ نوسینەوەی خۆی بۆ مێژووی کوردو بوونی دەسەڵاتدارانەیان.

هەرچی تەوەری دووەمە ئەوا تەرخانکراوە بۆ کارایی تاکی کوردی لە زانینی مێژوویداو، ئەو شوێنەی لەنوسینەوەی مێژوویی ناسراو بە مێژووی "الگبقات والسیر" بۆ ئەم تاکانە تەرخانکراوە. لێرەدا تیشکمان خستە سەر ڕوخسارو جیاکاریە گشتیەکانی ئەم کارابوونەو ئەو هۆکارانەی کاریگەریان بەسەر ئەم کارا بوونەدا هەبووە. ئەمە سەرباری پەیوەندی ئەو تاکە کوردیە بە کۆمەڵەی ئێتنی خۆی‌و ئەو دەستە تایبەتیەی مێژوونوس کتێبەکەی خۆی بۆ تەرخانکردووە، هەروەها کاریگەریی ئەو میتۆدانەی لەم جۆرەی نوسینەوەی مێژوو پیادە دەکرێ بەسەر پێگەو شوێنی تاکی کوردو، جۆری ئامادەییە مێژووییەکەشی باسی لێوە کراوە.

لەدوا تەوەری ئەم بەشەشدا ئاماژەمان بە کاریگەری ئەو میتۆدانەی لە نوسینەوەی مێژوودا بەگشتی پەیڕەو دەکرێن لەسەر گێڕانەوەی هەواڵی کوردیدا کردووە. ئەمە جگە لە ئامازەدان بۆ مەبەستی گێرانەوەی مێژوویی‌و دەرکەوتەکانی لە نوسینەوەی هەواڵ وەك چۆن بە ئێمە گەیشتووە. پاشان پێگەی هەواڵی کوردی، بەپێی ئەو میتۆدەی مێژوونوس پەیڕەوی لێکردووە، دەستنیشان کراوە.

presence.

The last part of this chapter, we have pinpointed the influence of the methods adopted in historiography in general which are applied to the narration of news about Kurds. There is also reference to the aims of historical narration and its implications in reporting as well as the position of Kurdish news according to the method adopted by the historian

historical epistemological categorization of nations and the vision of this knowledge of the historical experiences of the nations and their historical efficacy. We have tried, in this part, to highlight the Kurd's position and point out the historian's approach to the Kurds' efficacy.

We have investigated into the Kurds as a nation in the Islamic geography; but from the point of view of Ibn Khaldoun and his vision towards this nation's efficacy in the framework of his general outlook to the efficacy of the nomadic peoples and the theories he has propounded about these nation with explications. This part also makes a comparison between his theories and his own writings about the Kurdish history and their existence as rulers.

The second part deals with the efficacy of the Kurdish individual in historical knowledge and the position held by these individuals in the historical writing known as " AL- Tabaqat wal siar". Here, we have shed light on the general characteristics of the efficacy and the factors influencing it. This part also shows the relation between the Kurdish individual to his ethnic community and the special set for whom the historian has devoted his book. It deals, however, with the influence of the methods adopted in such kind of historiography on the position and location of the Kurdish individual and his historical

questions.

The last part of this chapter is devoted to the presence of Kurds in the historical knowledge prouduced in the relatively long period between the Seljuk campaigns and the mamluki state. First, we have treated the arrival of the saljuks, their influence of Kurds position in the recorded history. Then, we have referred to the Kurdish jihadi, personality crystalise by the crusaide and Mongol attacks. Here we have taken the personality of the Kurdish leader "salahaddin Ayubid" as an example of such a personality in the historian's perspective. Then we have dealt with the influence of this personality on the historian's attitudes towards Kurds in that decisive Kurds' presence in the historical writings of the Mamluk times. Here, we have referred to the way the historians of that time dealt with the Kurds.

But the question hare, is whether the existence of Kurds in history goes hand in hand with their historical efficacy? What are the limits of this efficacy at the nations level and at the individual level? Then, what is the method adopted by the historian in his exposition of the news about the Kurds? These questions and others form chapter three of our study. The first part of this chapter specifies the Kurdish location in the Islamic

researching into the Kurds special in the historical knowledge, to reveal the relation between historical knowledge and political power. In other words, this chapter attempts to show the relation between knowledge and power, i.e, how it works on the data of power by stressing the nature of the existence of the Kurds in the Islamic history and the history Of Kurdish authority from the point of view of the historians vis-à-vis this history and its recording. Here, we have divided this chapter into three parts according to its historical existence. The first part is devoted to the stage in which the Kurds were out of the central Islamic caliphate state. This stage starts with the Islamic conquest of Kurdistan and extends to the times in which Kurds managed to establish some political entities (princedoms) in their own lands. In this part, we have attempted to demonstrate the influence of the central authority on the position of the historians about the groups living in the margin. This is why we have shed light on the historians ideological working in dealing with the news about the Kurds (ignoring news about Kurds), but what might be the reason this ignorance? What should the historians have paid more attention to? How might they have drawn the picture of the Kurds pictures? Through analysis of the news recorded by historians, we have tried to answer these and other

framework of (we + the others) dialectics which prevailed the relation between such cultures. Then we have dealt with the Kurdish stances towards the fabricated origins about their origin.

The third part treats of the nature of the Kurds and how they have been envisaged in the historical knowledge and other sorts of knowledge. Here, we have tried to analyze the social data contained in the history books and we have specified some Islamic knowledge – related works which they have practiced to delimit the nature of Kurds and their behavior. Then, we have presented some information about the clashes structure of the Kurds with reference to the comparison between Kurds and (Arabs) in historical thought in addition to the effect of the nature of Kurdistan on the physical and psychological structure of the Kurds. This is followed by the effect of all these things on the categorization of Kurds with the nomads. We have also talked about "highway-" phenomenon practiced by the Kurds which the historians have referred to and explicated. Then, we have referred to some other characteristics of Kurds such as bravery, superiority of desires and instincts over the Kurdish personality and mental weakness, as pointed out by the historians and Islamic philosophers.

The second chapter attempts, through

focusing on such knowledge and some of its developments in addition to the themes dominating historiography and their effects on the Islamic historical thought.

The first chapter of the thesis is devoted to the image of the "Kurds" in the Islamic historical knowledge and how to identify this knowledge with "Kurds". The chapter is made up of three parts. Part one is about the process of identification and labelling in the Arab Islamic historical contexts and the attempts made by historical knowledge to conceive and control the word "Kurd" in terms of its linguistic and expressive meaning. Then we have treated the renaming of the Kurdish towns and regions to suit the Arabic language and its peculiarities. We have also shed light on the absence of a comprehensive label for the Kurds; lands (Kurdistan) in the historical knowledge that existed in the Arabic language.

In the second part, we have studied the origin of the Kurds from an Islamic ethnic perspective. Here, we can also be informed about the motives that lead to the ascription of Kurds, origins to other ethnic origins such as Arabs and Persians. Thus we specify the factors that made the ethnic and clannish cultures become interested in the origin of the Kurds and make up a number of superstitious stories in the

relevant to the position he holds in the modernization of the Islamic historical knowledge and theorizing the history itself. Moreover, covering this long period time is attributed to the fact that this study is not designed to be traditionally narrative, rather it aims to investigate into the theses and to prove how such theses as the origin of the Kurds, their political positions and historical influence…etc have been dealt with. If we had not specified that long period of time for the study, we would not have been able to see a clear image of the Kurds and specify the working method followed by the Islamic historical approach. This is because one of the characteristics of a long historical period is the close observation of the history – producing mind and the visions produced about a specific thesis.

Thus, in order to see the entire historical works of that long period of time, we depend, first on the studies carried out about Kurdish history in that period, second, we attempt to centralize the "Kurds" and make them the point in which we can interrelate the approaches and attitudes of the historians.

Generally, the study is closed of a preliminary and three main chapters:

In the preliminary, we have attempted a demonstration of the nature of Islamic historical knowledge by emphasizing the motives behind

Thus, this study represents an attempt to highlight the Islamic historical knowledge to historical realities through the coverage of Kurds by this knowledge. It also aims to essentially deconstruct the historical discourse through its treatment of Kurds. The importance of this prices, however, lies in the fact that the Kurds then were part of the marginal for as against a centre from which the historical discourse would emerge.

The choice of the subject stems from the fact that it has not received adequate scientific research. In most of the researches carried out on the Kurds of the Islamic classical era, the focus is much more on the events and historical facts; they have been written according to the structure of the study, but they less touch upon what lies beyond the classical historical writings , i.e the historian, his thought and the limits of this thought. Usually, in the introduction to their studies, they refer to historians and their books, an act more representing intellection and definition rather than any thing else.

As for the period that this study covers, it starts with the in ception of the Islamic historical knowledge and ends with the historian and thinker, Adulrahman Ibn Khaldun. The choice of this thinker as representing the end of the period is

the ethnic group.

No doubt, throughout the historical times, an image of the Kurds has been formulated in the Islamic arena; historical knowledge, however, has left the image for us through recounting and the various methods of historiography. Obviously, the recognition of this image at this time is not easy and in order to see all its dimensions, we should carry out a lot of excavations and deconstruction so that we can perceive the lower layers of this accumulated historical knowledge, then analyse and criticize it without hoping that this process of excavation and deconstruction would bring us an authentic and realistic image of the Kurds as the historians, is related to their own vision and the attitude they believed in. Therefore every excavation and deconstruction should not be anything apart from arriving at this vision and such attitudes. We cannot expect to see realistic images from written texts.

Hereupon, this study is not designed to expose the reality and truthfulness of historical events; rather it aims to show the way the historians revolve around these two concepts. The central goal of this study is to analyse the news and the versions to become familiar with the aims that lie beyond their narration, and then to criticize the mind that recorded and wrote the news.

Abstract

Kurds in the Islamic historical knowledge
(An analytical – critical study)

Historical knowledge formed a salient part of the Islamic Arab culture in the Islamic times. This knowledge was expressive of an elite Islamic outlook in dealing with man's past and his history; a sort of dealing that would at least contain the history of the entire peoples and nations affiliated with the "Islamic bloc". Here, the historian should have, if we start with the religious texts, established all the differences in that bloc which he would write about.

So that we can perceive the way the historian deals with the differences and the historical knowledge of such differences, we shall take "Kurds" as an independent historical unit out of the knowledge and carry out a study about the position of this people from the point of view of the Islamic historians. Thus, this study will encompass a process for envisaging the ethnic groups (here, being Kurds) by the historians and the margin specified by the historian for the existence and historical efficacy of